

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين

نموذج رقم (٨)

إجازة أطروحة علمية في صيغتها النهائية بعد إجراء التعديلات

الاسم (رباعي) : عبد الله علي حسين الملا .. كلية : الدعوة وأصول الدين قسم : العقيدة .
الأطروحة مقدمة لنيل درجة : الدكتوراة في تخصص : عقيدة
عنوان الأطروحة : (سعد الدين التفتازاني وموقفه من الإلهيات عرض ونقد) .

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :
فبناءً على توصية اللجنة المكونة لمناقشة الأطروحة المذكورة أعلاه ، والتي تمت مناقشتها بتاريخ
١٤١٧/١١/١٠ هـ بقبولها بعد إجراء التعديلات المطلوبة ، وحيث قد تم عمل اللازم ؛ فإن اللجنة توصي بإجازتها في
صيغتها النهائية المرفقة للدرجة العلمية المذكورة أعلاه ..

والله الموفق ...

أعضاء اللجنة

المناقش الخارجي

الاسم : ناصر عبد الكريم العقل

التوقيع :

١٤١٧/١١/١٢

يعتمد

المناقش الداخلي

الاسم : أحمد سعد الغامدي

التوقيع :

المشرف

الاسم : بركات عبد الفتاح دويدار

التوقيع :

١٤١٨/١/٢٨

رئيس القسم

الاسم : أحمد عطية الزهراني

التوقيع :

* يوضع هذا النموذج أمام الصفحة المقابلة لصفحة عنوان الأطروحة في كل نسخة من الرسالة .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى/مكة المكرمة
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

(عرض و نقد)

(رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه)

إعداد الطالب

عبدالله علي حسين الملا



اشرف

فضيلة الاستاذ الدكتور / بركات عبدالفتاح دويدار

(الجزء الرابع)

٥١٤١٧/١٤١٦
١٩٩٦/١٩٩٥ م

المبحث العاشر

الرؤية

المبحث العاشر الرؤية

يذهب السعد إلى جواز رؤية الله تعالى عقلا ، ووقوعه في الآخرة للمؤمنين في الجنة شرعا ، وأن رؤية المؤمنين له تكون لا في جهة ، ولاتقتضي المقابلة ، ولا انطباع ذات الحق ، جل وعلا ، في الحدة ، ولا خروج شعاع من العين إليه على فرض كون الإبصار ناشئا بسببه .

كما يرى السعد أن الإبصار ليس ناشئا عن تأثير الحاسة ، التي هي الحدة بالأضواء ، ولا هو مشروط بتأثير الحاسة . فالرؤية عنده أمر يخلقه الله في الحي ، ولا يشترط بضوء ، ولا مقابلة ، ولا غيرها من الشرائط ، بل هو بمحض خلق الله تعالى .

وقد استدل على مذهبه هذا بهذه التفاصيل ، بعدة أدلة لاتخلو من نظر ومناقشة ، في بعضها .

وها أنذا أذكر نصوصه ، مقرونة بأدلتها ، وقبل هذا أذكر كلام السعد في المراد بالرؤية المتنازع فيها .

فقد بين السعد أنه ليس النزاع بين الفرق في الانكشاف العلمي التام ، والذي هو حصول العلم الضروري في القلب بوجوده ، أى ليس النزاع في الرؤية القلبية ، فإن هذا مما هو متفق عليه بين سائر الفرق . بل النزاع في الرؤية البصرية ، ذلك أنا إذا عرفنا الشمس ، مثلا ، بحد أو رسم ، كان هذا نوعا من المعرفة ، ثم إذا أبصرناها ، وغمضنا العين ، كان هذا نوعا آخر فوق الأول ، ثم إذا فتحنا العين ، حصل نوع آخر من الإدراك ، فوق الأولين ، نسميها الرؤية ، فالنزاع في هذه الحالة الإدراكية ، هل يصح أن تقع بدون المقابلة والجهة ، ومن غير ارتسام صورة المرئي في العين ، أو اتصال الشعاع الخارج من العين إلى المرئي ، كما الحال في رؤية الأجسام ، وأن تقع الرؤية لله تعالى ، على هذا النحو (١) .

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١١ ، وانظر : المحصل : ص ٢٧٢ - ٢٧٣ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٠ ، معالم أصول الدين : ص ٧٤ ، المواقف : ص ٢٩٩ - ٣٠٠ .

فالذي يراه السعد ، جوازه عقلا ووقوعه شرعا ، فلا هو انكشاف علمي ، كما يراه المعتزلة ، ولاهي رؤية مثل رؤية الأجسام ، والتي تقتضي المقابلة ، والجهة ، والمكان ، وانطباع الصورة في الحدقة ، أو خروج شعاع من العين واتصاله بالمرئي ، على الرأي الذاهب إلى تفسير الرؤية به .

قال السعد : «ذهب أهل السنة إلى أن الله تعالى يجوز أن يرى ، وأن المؤمنين في الجنة يرونه ، منزلها عن المقابلة ، والجهة ، والمكان» (١) وهذا تفضيل تلك المسائل :-

* المسألة الأولى : جواز رؤيته تعالى : -

أما جواز رؤية الله تعالى فقد استدل عليه السعد إجمالا بعموم أدلة الوقوع ، إذ الوقوع فرع الجواز ، لاستحالة ورود الشرع بما يحيله العقل (٢) . غير أنه لم يكتف بأدلة الوقوع ، بل استدل على هذا المطلب بأدلة أخرى ، وهي :-

١ - الضرورة العقلية ، بمعنى أن العقل إذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ، ما لم يقم له برهان على ذلك ، مع أن الأصل عدمه ، وهذا القدر ضروري ، فمن ادعى الامتناع فعليه البيان (٣) .

٢ - الاستدلال عقلا بدليل الوجود على جواز رؤيته تعالى . وخلاصته ، كما ذكره السعد : أنا قاطعون برؤية الأعيان ، والأعراض ، ضرورة أنا نُفَرِّقُ بالبصر بين جسم وجسم ، وعرض وعرض ، ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة ، وهي إما الوجود ، أو الحدوث ، أو الإمكان ، إذ لا رابع يشترك بينهما ، والحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم ، وهو اعتباري محض ، أو عبارة عن الوجود بعد العدم ، والإمكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ، ولا مدخل للعدم في العلة ، فتعيّن الوجود ، وهو مشترك بين الواجب وغيره ،

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١١ .

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١١ .

(٣) انظر : شرح العقائد السفية : ص ٥١ .

فلزم صحة رؤيته ، من حيث تحقق علة الصحة ، وهي الوجود (١) .
قال السعد : والمعني بعلة صحة الرؤية ما يصلح متعلقا للرؤية ، على ما صرح به إمام الحرمين (٢) .

وهذا التوجيه لعلة الرؤية دفع به السعد بعض الاعتراضات على هذا الدليل ، منها الاعتراض عليه بأن الصحة - أي صحة الرؤية - معناها الإمكان وهو أمر اعتباري ، لا يفتقر إلى علة موجودة ، بل يكفيه الحدوث - أي حدوث الرؤية - وهو أيضا اعتباري .

وجه الرد أن الأمر الاعتباري لا وجود له ، ولا تحقق له في الأعيان ، فلا يصلح متعلقا للرؤية ، إذ شرط تعلق الرؤية الوجود .

ومنها أن صحة رؤية الجوهر لاتماثل صحة رؤية العرض ، إذ لا يسد أحدهما مسد الآخر ، فلم لا يجوز أن يُعَلَّل كل منهما بعلة على الانفراد ، ولو سلم مماثلة الجواهر للأعراض في علة الرؤية ، فلم لا يجوز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة ، كتعليل الحرارة بالشمس والنار ، فلا يلزم أن يكون له علة مشتركة .

والجواب أن متعلق الرؤية لا يجوز أن يكون من خصوصيات الجوهرية ، أو العرضية ، بل يجب أن يكون مما يشتركان فيه ، إذ المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها ، كما مر ، ذلك أنا نرى الشيء من بعيد ، ندرك أن له هويته ما ، من غير أن ندرك كونه جوهرًا ، أو عرضًا ، فضلا عن أن ندرك ما هو زيادة خصوصية لأحدهما ، ككونه إنسانًا ، أو فرسا ، سوادا ، أو خضرة ، بل ربما نرى زيدا بأن تتعلق رؤية واحدة بهويته ، من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والأعراض ، ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك ، بل الأمر الذي به الافتراق ، لما كان كذلك .
ومنها جواز كون خصوصية الجوهرية ، أو العرضية شرطا لصحة الرؤية ، أو خصوصية الواجبية مانعا عنها .

(١) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٥١ - ٥٢ ، المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١١٤ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٤/أ
(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٤ .

ووجه الرد أن صحة رؤية الشيء الذي له الوجود ، الذي هو متعلق الرؤية ،
ضروري ، بل لامعنى لصحة رؤيته إلا ذلك ، ثم الشرطية أو المانعية إنما تتصور
لتحقق الرؤية لا لصحتها (١)

ثم أورد السعد ثلاث اعتراضات آخر ، على هذا الدليل ، أحدهما منع ،
والآخر إلزام ، والثالث نقض ، ثم أجاب عنها

أما المنع فمفاده منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره ، بل وجود كل شئ
عين حقيقته ، ولاخفاء في أن حقيقة الواجب لاتماثل حقيقة الممكن ، وحقيقة الإنسان
لاتماثل حقيقة الفرس .

وأجاب السعد : بأن هذا الاعتراض يرد على الأشعري إلزاما ، إن حُمل كلامه
على ظاهره ، وأما بعد تحقيق أن الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري .

وأما الإلزام ، فهو أنه يلزم من هذا الدليل التسليم برؤية كل موجود ، حتى
الأصوات ، والطعوم ، والروائح ، والاعتقادات ، والقُدَر ، والإرادات ، وأنواع
الإدراكات ، وغير ذلك من الموجودات ، وبطلانه ضروري .

وقد أجاب السعد بمنع بطلانه ، بمعنى صحة رؤية ماذكر ، وإنما لاتتعلق بها
الرؤية بناء على جري العادة ، بأن الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها ، لانباء على امتناع
ذلك .

وأما المعارضة ، فهو معارضة هذا الدليل ، بدليل صحة المخلوقية ، فإن صحة
المخلوقية مشتركة بين الجوهر والعرض ، ولامشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى
الوجود ، فيلزم صحة مخلوقية الواجب ، وهو محال .

وأجاب السعد بأن المخلوقية أمر اعتباري محض ، لا يقتضي علة ، إذ ليست
المخلوقية مما يتحقق عند الوجود ، وينتفى عند العدم ، كصحة الرؤية .

أما المعارضة باللموسية فقد قال السعد : إنه قوي (٢) .

(١) انظر الاعتراضات والردود عليها : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٤ - ١١٥ ، وانظر :
شرح العقائد النسفية : ص ٥٢ .

(٢) انظر : هذه الاعتراضات والردود عليها : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٥ .

غير أن السعد لما شعر بقوة هذه الاعتراضات ، قال في شرح المقاصد :
«والإنصاف أن ضعف هذا الدليل جلي» (١)، وفي تهذيب المنطق والكلام ، لم يجعل هذا
الدليل عمدة ، بل اعتمد دليل السمع ، وأتى بهذا الدليل، بعده، بصيغة تضعيفية ،
حيث قال : «وقد يستدل ... الخ» (٢).

بخلاف استدلاله به في شرح العقائد النسفية ، والذي عَوَّل فيه على هذا
البرهان، وقدمه على السمع .

٣ - الاستدلال السمعي على جواز رؤيته تعالى؛ أحدهما مأخوذ من سؤال
موسى، عليه السلام، ربه الرؤية ، كما في قوله تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا
وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فان
استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا
فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ (٣).

قال السعد : والاستدلال فيها من وجهين :

أحدهما : أنه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى ، عليه السلام ، واللازم باطل
بالنص والإجماع، والتواتر ، وتسليم الخصم . وجه اللزوم : أنه إن كان عالما بالله،
تعالى، وما يجوز وما لايجوز كان طلبه الرؤية - مع علمه بامتناعها - عبثا واجتراء
بما لايليق بالأنبياء ، عليهم السلام . وإن كان جاهلا - بما يجوز وما لايجوز على
الله تعالى - لم يصلح أن يكون نبيا كليما .

بمعنى أنه لو لم تكن الرؤية ممكنة ، لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله
وما لايجوز ، أو سفها وعبثا، وطلبا للمحال .

وثانيهما : أنه علق الرؤية على استقرار الجبل ، وهو ممكن في نفسه ضرورة،
والمعلق على الممكن ممكن ، لأن معنى التعليق أن المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق
عليه ، والمحال لايقع على شيء من التقادير الممكنة (٤).

(١) ج ٢ ص ١١٥ .

(٢) ورقة : ٢٤/أ .

(٣) سورة الاعراف ، الآية ١٤٣ .

(٤) انظر هذا الدليل في : المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١١١ ، شرح العقائد النسفية : ص ٥٢ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٣/ب .

ثم استدل السعد بوجهين آخرين مستنبطين من هذه الآية ، لكنه ضعفهما ،
الأول : أنه تعالى قال : ﴿لن تراني﴾ ولم يقل : لست بمرئي . الثاني : أنه تعالى تجلى
 للجبل ، وكان تجليه تعالى له بعد أن خلق فيه الحياة والرؤية فرآه (١) .

والدليل السمعي الآخر قوله تعالى : ﴿لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو
 اللطيف الخبير﴾ (٢) ، وهو من أدلة المعتزلة على نفي الرؤية ، لكن ذكر السعد
 احتمال دلالة هذه الآية على عكس مدعى المعتزلة . فقال : «ربما يلزم جوازها - أي
 الرؤية - ليكون نفي إدراك البصر مدحا» وقال في توضيح وجه الدلالة : «إن التمدح
 بنفي الرؤية يستدعي جوازها ، ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء ، لا
 لامتناعها ، كالمعدوم حيث لا يرى ، ولا مدح له في ذلك» (٣) وقد نسب السعد
 الاستدلال بهذه الآية إلى الأصحاب .

* المسألة الثانية : وقوع الرؤية في الآخرة : -

وأما وقوع الرؤية فقد استدل عليه بالسمع ، حيث بين السعد أن إثبات وقوع
 الرؤية لا يمكن إلا بالأدلة السمعية . وقد استدل عليه بإجماع الأمة ، إذ الأمة قد
 أجمعت على وقوع الرؤية في الآخرة قبل ظهور مقالة المخالفين ، وشيوع شبههم
 وتأويلاتهم (٤) .

كما استدل عليه بالنصوص من الكتاب والسنة ، التي دلت ظواهرها على
 وقوع الرؤية في الآخرة ، حتى روى حديث الرؤية واحد وعشرون رجلا من كبار الصحابة
 رضي الله عنهم (٥) .

ثم شرع في تفصيل بعض الأدلة ، وبيان وجه دلالتها على هذا المطلب، حيث
 قال :

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٤ .

(٢) سورة الانعام ، الآية ١٠٣ .

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢١ .

(٤) انظر : المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١١٦ ، شرح العقائد النسفية : ص ٥٣ .

(٥) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٦ ، شرح العقائد النسفية : ص ٥٣ .

فمن الكتاب قوله تعالى : ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (١)، فإن النظر الموصول بـإلى إما بمعنى الرؤية ، أو ملزوم لها، بشهادة النقل عن أئمة اللغة، والتتبع لموارد استعماله . وإما مجاز عنها، لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي ، طلبا لرؤيته ، وقد تعذر ههنا الحقيقة، لامتناع المقابلة، والجهة فتعين الرؤية، لكونها أقرب المجازات ، بحيث التحق بالحقائق بشهادة العرف . والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة، دون الحصر ، أو للحصر ، ادعاء ، بمعنى أن المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله ، وقصر النظر على عظمة جلاله، كأنهم لا يلتفتون إلى ماسواه ، ولا يرون إلا الله (٢) .

غير أن السعد رغم دفاعه عن هذا الدليل ورده على اعتراضات المعتزلة النافين للرؤية ، والمانعين لدلالته على الرؤية ، إلا أنه في خاتمته ذكر بأنه لا يفيد القطع للدلالة على المطلوب ، حيث قال : «الإنصاف أنه -أي النص - لا يفيد القطع ، ولا ينفي الاحتمالات» (٣) .

* ومن الأدلة التي استدل بها من الكتاب ، قوله تعالى : ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ (٤) .

قال السعد : «حقر شأن الكفار ، وخصهم بكونهم محجوبين ، فكان المؤمنون غير محجوبين ، وهو معنى الرؤية . والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر» (٥) .

* ومن الأدلة قوله تعالى : ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ (٦)

قال السعد : «فسر جمهور أئمة التفسير «الحسنى» بالجنة ، و«الزيادة» بالرؤية على ماورد في الخبر فان قيل : الرؤية أصل الكرامات وأعظمها ،

(١) سورة القيامة ، الآيتان ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١١٦ ، وانظر : شرح العقائد النسفية : ص ٥٣ .

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٧ .

(٤) سورة المطففين ، الآية ١٥ .

(٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٧ .

(٦) سورة يونس ، الآية ٢٦ .

فكيف يعبر عنها بالزيادة . قلنا : للتنبيه على أنها أَجَلٌ مِنْ أَنْ تُعَدَّ في الحسنات، وفي أجزية الأعمال الصالحات «(١)» .

* واستدل من السنة على هذا المطلب ببعض الأحاديث :

منها قوله ، صلى الله عليه وسلم : «إنكم سترون ربكم ، كما ترون هذا القمر، ليلة البدر، لاتضامون في رؤيته»(٢) .

ومنها ما روي عن صهيب أنه قال : قرأ رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، هذه الآية : ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾(٣) وقال : «إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار ، نادى منادُ يا أهل الجنة ، إن لكم عند الله موعدا يشتهي أن ينجزكموه ، قالوا : ما هذا الموعد، ألم يشغل موازيننا ، وينظرُ وجوهنا، ويدخلنا الجنة ، ويجرنا من النار ، قال فيرفع الحجاب ، فينظرون إلى وجه الله، عز وجل . قال فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر»(٤) .

ومنها قوله ، عليه الصلاة والسلام : «إن أدنى أهل الجنة منزلة ، لكن ينظر

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٧ .

(٢) متفق عليه من حديث جرير بن عبد الله البجلي ، انظر : صحيح البخاري ، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى : ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾: ج ٤ ص ٢٨٣ ،

صحيح مسلم ، كتاب المساجد، باب فضل صلاتي الصبح والعصر : ج ١ ص ٢٥٣ . وهذا حديث مشهور أخرجه أغلب أصحاب السنن، والمسانيد، والمعاجم، من المحدثين .

(٣) سورة يونس ، الآية ٢٦ .

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه : كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى : ج ١ ص ٩١ ، وأحمد في مسنده : ج ٤ ص ٣٢٢ - ٣٣٣ ، والترمذي في سننه ، أبواب تفسير القرآن ، تفسير سورة يس : ج ٤ ص ٣٤٩ ، وابن ماجه في سننه ، المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية : ج ١ ص ٦٧ ، والطيالسي في مسنده : ص ١٨٦ - ١٨٧ ، والدارقطني في كتاب الرؤية : ص ١٣٠ - ١٣٢ ، وابن جرير في تفسيره : ج ١١ ص ١٠٦ ، والبيهقي في الاعتقاد : ص ١٢٣ - ١٢٤ ، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٤٥٥ ، وابن خزيمة في التوحيد : ص ١٨٠ - ١٨١ ، وأبو القاسم الإصفهاني في الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ٢٤٠ كلهم عن صهيب ، رضي الله عنه ، بالفاظ متقاربة ، وليس في شيء منها لفظ «يشتهي» ، بل في بعضها « يريد»

إلى جنانه، وأزواجه، ونعيمه، وخدمه، وسرره ، مسيرة ألف سنة ، وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية . ثم قرأ رسول الله ، صلى الله عليه وسلم: ﴿ وجه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ (١) (٢) .

قال السعد عقب إirاده هذه النصوص : «وقد صحح هذه الأحاديث من يوثق به من أئمة الحديث إلا أنها آحاد» (٣) وهذه العبارة تشعر أن هذه الأحاديث تفيد الظن لا القطع عنده .

* المسألة الثالثة : - كيفية الرؤية

أما كيفية الرؤية فقد ذكرت في أول المبحث أن السعد يرى أن الرؤية لا تقتضي المقابلة ، فهي ليست في جهة ، وليس فيها انطباع ذات الحق في الحدقة ، ولا خروج شعاع من العين ليصل إلى الله تعالى . وأن الإبصار ليس ناشئاً عن تأثر الحاسة - الحدقة - بالأضواء والألوان، ولا هو مشروط بهذا التأثير، بل هو بمحض خلق الله تعالى.

* أما نفي المقابلة والجهة عند الرؤية فقد قال فيها السعد ، عند رده على شبهة المعتزلة في نفي الرؤية بأنها، بحكم الضرورة، تقتضي المقابلة : «إن لزوم المقابلة

= وقد تقدم ج ٣ ص ١٣٢٨ من البحث ، عند الكلام على صفة الوجه النقل عن عدة من الصحابة في تفسير الزيادة برؤية وجه الله تعالى . فليراجع هناك .

(١) سورة القيامة ، الآيتان ٢٢ ، ٢٣ .
(٢) أخرجه بهذا اللفظ الترمذي في سننه ، أبواب صفة الجنة ، باب ما جاء في رؤية الرب تبارك وتعالى : ج ٤ ص ٩٣ ، والبيهقي في تفسيره بسنده : ج ٧ ص ١٨٦ - ١٨٧ ، وأخرجه بهذا اللفظ من غير قوله : « ثم قرأ رسول الله . . . الخ الدارقطني في كتاب الرؤية : ص ١٤٤ - ١٤٥ ، وابن جرير الطبري في تفسيره : ج ٢٩ ص ١٩٣ ، والآجري في الشريعة : ص ٢٦٩ ، بالفاظ تقارب لفظ الترمذي ، وأخرجه كل من أحمد في مسنده: ج ٢ ص ١٣ ، والطبراني وأبو يعلى، كما في مجمع الزوائد : ج ١٠ ص ٤٠١ ، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٤٨٤ ، ص ٤٩٩ ، مرفوعاً ، وموقوفاً على ابن عمر ، بلفظ : «إن أدنى أهل الجنة منزلة لينظر في ملكه ألفي سنة، يرى أقصاه ، كما يرى أدناه ، ينظر إلى أزواجه، وخدمه ، وإن أفضلهم منزلة لينظر في وجه الله تعالى كل يوم مرتين » ، وقريب من هذا اللفظ رواه ابن منده في الرد على الجهمية : ص ١٠٠ ، ورواه اللالكائي بلفظ : « وإن أفضلكم منزلة من ينظر إلى الله غدوة وعشية »

وهذه الأسانيد كلها من طريق ثوير بن أبي فاختة عن ابن عمر ، أو عن مجاهد عن ابن عمر . قال الهيثمي عن ثوير : «مجمع على ضعفه» .

مجمع الزوائد : ج ١٠ ص ٤٠١ . وانظر تقريب التهذيب : ص ١٣٥ .
(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٧ .

والجهة ممنوع - أي عند الرؤية - وإنما الرؤية نوع من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء ، ولأي شيء شاء ، ودعوى الضرورة، فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء، غير مسموع ، ولو سُلِّم في الشاهد ، فلا يلزم في الغائب ، لأن الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية ، واما بالهوية ، لا محالة ، فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم ، وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف ، بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض» (١)

أما دليل السعد على هذه الدعوى ، فقد تقدم في التنزيهات (٢)، وخلاصته أن الجهة تقتضي الجسمية ، لأنها تستلزم التحيز ، وهو من خواص الأجسام ، وهو تعالى ليس بجسم . والمقابلة تستلزم الجهة . فالجسمية من لوازم التحيز والمكان ، والتحيز من لوازم الجهة ، والجهة من لوازم المقابلة ، فالمقابلة تستلزم الجسمية ، فهي ممنوعة .

أما منع السعد كون رؤيته تعالى حاصلة بانطباع صورة، أو خروج شعاع ، فقد ذكره عند رده على المعتزلة المتمسكين بهذه الشبهة لمنع الرؤية ، وقال : «إن هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين» (٣) أي أن النزاع وقع بينهم في كيفية الرؤية مطلقا، دون تقييدها برؤية الشاهد أو الغائب .

وقال : «لأنزاع لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين، أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي ، أو حالة إدراكية مستلزمة لذلك» (٤)

وقال : إنه على فرض التسليم بكون حقيقة الرؤية تستلزم الانطباع، أو خروج شعاع، فإنما هذا في الشاهد دون الغائب، أما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية، فظاهر وأما على تقدير اتفاقهما فلجواز أن يقع أفراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة (٥) .

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٨ .

(٢) انظر : ج ٢ ص ٨٤٦-٨٤٧ من البحث .

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٨ .

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١١ .

(٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٨ .

وعلى الرغم من كون السعد لم يستدل على هذه الجزئية ، إلا أنها تفهم من أصول مذهبه وقواعده في التنزيهات، والتي سبق الحديث عنها ، والتي منها منع حلول الحادث واتصاله بالقديم ، كما يمتنع حلوله تعالى في الحوادث ، فيمتنع ظهور صورة له في حدقة العين ، لأنها تقتضي ذلك ، ولأنها تستلزم الجسمية ، إذ الظهور في الحدقة يستلزم الحجم، والحيز، والجهة ، وكلها من لوازم الأجسام .

وهذه الفكرة تقودنا إلى الفكرة الأخيرة في مذهبه في الرؤية ، وهي كون الإبصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين ، وليس ناشئا عن تأثير الحاسة ، أو حالة إدراكية مستلزمة لتأثير الحاسة ، فلا هي انطباع ، ولا خروج شعاع ، ولا غير ذلك .

قال السعد في مبحث القوى من مبحث أحكام الأجسام ، عند كلامه عن حاسة البصر ، بعدما ذكر اختلاف الآراء في كيفية الإبصار ، ما بين قائل بالانطباع ، وقائل بخروج شعاع ، وقائل بغير ذلك ، «والحق أن الإبصار بمحض خلق الله تعالى ، عند فتح العين» (١) .

وهو، أيضا ، لم يذكر دليله على هذه الجزئية هنا ، لكنها تعلم ، أيضا ، مما سبق ذكره في مبحث القدرة والإرادة ، عند الحديث على عموم قدرته وإرادته، ووقوع الكل بخلقه تعالى (٢) .

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٩ .

(٢) انظر : ج ٣ ص ٩٨٠-٩٨٣ ، ج ٣ ص ١٠٦١ وما بعدها من البحث .

النقد :-

قبل الشروع في النقد أذكر أهم الآراء والمذاهب في رؤية الله تعالى:-

فقد ذهب الفلاسفة، والمعتزلة بكافة فرقها، والخوارج ، والنجارية ، والشيعة، والزيدية ، والجهمية(١)، إلى أن الله تعالى ليس بجائز الرؤية ، بل رؤيته تعالى مستحيلة ، سواء في الدنيا، أو الآخرة .

وقد استدلل المعتزلة ومن نحا منحاهم من نفاة الرؤية بشبه عقلية ، وأخرى سمعية ، فمن أقوى المعقول ، دعوى كون الرؤية تقتضي المقابلة والجهة ، وهما يستلزمان الجسمية ، والله تعالى ليس بجسم ، فلو رُئي لكان جسما ، إذ علة الرؤية عندهم الجسمية . كما أن الرؤية عندهم مشروطة بكون المرئي ذا شكل، ولون، ومقدار، فإذا انتفت الشروط انتفى المشروط ، والله تعالى منزّه عندهم عن تلك الأوصاف ، فعليه تستحيل رؤيته .

ومنها كون الرؤية لا تحصل إلا بانطباع صورة من المرئي في حدقة العين ، أو بخروج شعاع منها لتصل إلى المرئي ، وكلاهما محال على الله تعالى ، لأن ذلك كله من خواص الاجسام ، ولا طريق للرؤية إلا هكذا، فإذا انتفت في حق الله تعالى انتفت الرؤية .

ومنها وجوب رؤيته تعالى الآن في الحياة الدنيا ، على فرض جواز رؤيته ، إذ الشرائط متحققة ، الآن ، وهي سلامة الحاسة ، وكونه تعالى موجودا، على فرض كون الوجود هو المصحح للرؤية - ولاشرائط أخرى وراء رؤية الواجب، غير هذين الشرطين، إذ بقية الشرائط، مثل الحجم، واللون، والشكل، والمقابلة، والقرب ، والبعد . . . الخ

(١) الرد على الجهمية ، ضمن كتاب عقائد السلف : ص ٢٩٧ وما بعدها، رد الدارمي : ص ٥٥ وما بعدها ، مقالات الإسلاميين : ص ١٥٧ ، ص ٢١٦ ، الفرق بين الفرق : ص ١١٤ ، ص ٢٠٨ ، تبصرة الأدلة - طبعة المعهد العلمي الفرنسي: ج ١ ص ٣٨٧ ، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد : ص ٧٤ وما بعدها، المحيط بالتكليف : ص ٢٠٨ وما بعدها ، الملل والنحل : ج ١ ص ٤٥ ، ص ٨٩ ، معالم أصول الدين : ص ٧٣ ، مصباح العلوم : ص ١٢ ، غاية المرام : ص ١٥٩ ، الإشارات والتنبيهات : ج ٣ ص ٤٣٥ وما بعدها، الفصل : ج ٣ ص ٢ ، مناهج الأدلة لابن رشد : ص ١٨٥ وما بعدها، المغني في أبواب التوحيد : المجلد الأول ج ٤ ، روية الباري : ص ١٣٩ .

من شرائط رؤية الأجسام، منتفية في حق الله تعالى .

وعليه ، فإذا ما تحققت شرائط رؤيته ، وجب تحقيقها الآن ، وإلا وجب أن يكون في حضرتنا جبال شاهقة، وأنهار، ووديان ، ونحن لانراها . وإذا امتنعت رؤيته الآن دل ذلك على عدم جوازها في حقه تعالى .

ومن أقوى المنقول ، قوله تعالى : ﴿لاتدركه الأبصار﴾ (١)، وقوله تعالى لموسى عليه السلام : ﴿لن تراني﴾ (٢) .

ومنها استعظام الرب ، جل وعلا، سؤال الخلق رؤيته ، كما ورد في بعض الآيات ، كقوله تعالى : ﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا﴾ (٣) فلو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا مستكبرا .

وقوله تعالى : ﴿واذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ، فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون﴾ (٤)، فلو كانت الرؤية ممكنة لما عاقبهم على سؤالهم .

وقوله تعالى : ﴿يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء ، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك ، فقالوا أرنا الله جهرة ، فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾ (٥) سَمَّى الله طلب الرؤية ظلما وجازاهم به في الحال (٦) .

(١) سورة الانعام ، الآية ١٠٣ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية ١٤٣ .

(٣) سورة الفرقان ، الآية ٢١ .

(٤) سورة البقرة ، الآية ٥٥ .

(٥) سورة النساء ، الآية ١٥٣ .

(٦) انظر أدلة النفاة في : الإبانة : ص ٥٥ وما بعدها، الإنصاف : ص ١٨٢ وما بعدها ، تمهيد الأوائل : ص ٣٠٣ وما بعدها ، المحيط بالتكليف : ص ٢٠٨ - ٢١٣ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٢٣٣ ، ص ٢٤٨ وما بعدها، ص ٢٥٣ وما بعدها ، ص ٢٦١ وما بعدها ، تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٣٥ ، ص ١٥١ ، مصباح العلوم : ص ١٢ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٠ وما بعدها ، معالم أصول الدين : ص ٧٦ وما بعدها ، المواقف : ص ٣٠٧ وما بعدها، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٧ وما بعدها ، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد : ص ٧٤ وما بعدها .

والحق أن هذه الأدلة ليست برهانية، ولا تنهض أمام أدلة جواز الرؤية ووقوعها، فليست إلا شبهاً متهافتة تسقط الواحدة تلو الأخرى، بعد النظر والبحث .

أما دعواهم استلزام الرؤية الجسمية وعوارضها من الشكل، واللون، والهيئة، وما أشبه ذلك فدعوى باطلة ، فلو كان هذا صادقا لوجب إذا كان معلوما بالقلوب وموجودا ، أن يكون جسما، أو جوهرًا ، أو عرضا ، ذا لون، وهيئة، وشكل، ومقدار ، لأننا لم نعقل معلوما، وموجودا في الشاهد إلا كذلك ، وإذا بطل هذا ، بطلت دعوى استلزام الرؤية ماسبق (١) .

فلما كان الله تعالى مخالفا لسائر المراتب ، كانت رؤيته تعالى مخالفة لرؤية المخلوقات ، إما في الحقيقة والماهية ، وإما في الهوية (٢) .

وأما شبهة المقابلة فسيأتي الحديث عنها عند نقد كلام السعد .

وأما شبهة الانطباع، وخروج الشعاع، فالكلام فيها كالكلام في سابقتها، من أن هذا مشروط في رؤية الأجسام، والأعراض ، وما هو حاصل في الشاهد، دون الغائب ، سبحانه وتعالى ، المنزه عن سمات الإمكان، والحدوث، والجسمية، والعرضية .

وأما الشبهة العقلية الثالثة ، وهي القول بوجوب رؤيته الآن لاستجماع الرؤية شرائطها الآن ، فهي شبهة متهافتة :-

والجواب أن المانع من الرؤية وجود ما يضاد هذه الرؤية الآن ، لأن تلك الشرائط ، والتي هي سلامة الحاسة ، وكونه تعالى موجودا ، إنما هي شرائط صحة ، لا شرائط وقوع ، لأن وجوب الرؤية وحصولها لا يكون بحصول تلك الشرائط فقط ، بل بخلق الله تعالى الرؤية في الباصرة ، وذلك بإزالة الموانع المضادة للرؤية ، وخلق الرؤية نفسها في العين ، إذ الرؤية من خلق الله تعالى ، والله تعالى قادر على طمس الأبصار والبصائر مع استجماع الشرائط .

يدل على ذلك أن جبريل، عليه السلام، عند تنزله على سيدنا محمد، صلى الله عليه وسلم ، وملاقاته ، كان النبي، صلى الله عليه وسلم، يراه ، دون أن يراه ببقية

(١) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٥ .

(٢) انظر : الأربعين في أصول الدين: ص ٢١٣ ، ص ٢١٨ ، شرح المقاصد: ج ٢ ص ١١٨ .

الصحابة ، مع سلامة حواسهم وكون جبريل موجودا مع النبي ، صلى الله عليه وسلم .
والمحتضر بالموت يرى ملك الموت ، والذين حوله لا يرونه مع كونهم بحضرته (١) .

وعلى فرض التسليم بوجوب الرؤية ، عند استجماع الشرائط ، فإن هذا الوجوب يخص الشاهد ، دون الغائب ، إذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد ، فجاز اختلافهما في اللوازم (٢) .

وأما التسليم بعدم وجود جبال وأنهار . . . الخ بحضرتنا ، فلأن انتفاءها من العاديات القطعية ، الضرورية ، كعدم جبل من الياقوت ، وبحر من الزئبق . . . الخ وإن كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات (٣) .

أما الجواب عن شبههم النقلية فسيأتي ضمن نقد كلام السعد ، إن شاء الله تعالى .

* وذهب الأشاعرة والماتريدية إلى جواز رؤية الله ، تعالى ، عقلا ، ووقوعه في الآخرة للمؤمنين سمعا ، وتكون رؤيته تعالى لا في جهة ، لذهابهم إلى نفي الجهة عنه ، تعالى ، لكونها من خواص الأجسام .

وسيأتي نقد مذهبهم ضمن نقد كلام السعد ، لأنه وافقهم في هذه المسألة موافقة تامة .

* وذهب المشبهة إلى أنه تعالى يرى على هيئة صورة وجسم ، على اختلاف مقالات المشبهة في هيئة معبودهم وصورته ، مثلما مر في مبحث التنزيهات (٤) .

* وذهب ضرار بن عمرو ، وحفص الفرد إلى أن الله لا يرى بالأبصار ، ولكن يُخلق يوم القيامة للخلق حاسة سادسة غير حواسهم المعهودة يدركون بها الرب جل وعلا (٥) .

-
- (١) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٥ - ٣١٦ .
(٢) انظر : المحصل : ص ٢٧٨ ، معالم أصول الدين : ص ٧٨ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٢ ، ص ٢١٥ - ٢١٧ ، المواقف : ص ٣٠٨ .
(٣) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٦ - ٣١٧ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٩ .
(٤) انظر : ج ٢ ص ٨٣٥ - ٨٣٦ من البحث .
(٥) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢١٦ ، الفرق بين الفرق : ص ٢١٤ ، المغني في أبواب التوحيد : المجلد الأول : ج ٤ رؤية الباري : ص ١٣٩ .

* وقالت البكرية ، وهم أتباع بكر بن أخت عبد الواحد : إن الله تعالى يُرى يوم القيامة في صورة يخلقها ، ويكلم عباده من تلك الصورة (١) .

* وذهب النجار إلى نفي رؤية الله تعالى بالأبصار ، كما سبق ، وجَوَّز تحويل الله تعالى القوة التي في القلب من المعرفة والعلم إلى العين ، فيعرف الله تعالى بها ، فيكون ذلك رؤية (٢) .

* وأما الحلولية فإنهم يدعون رؤيته في الحياة الدنيا ، برؤيتهم لمن حلَّ فيه ، فإنهم إذا رأوا إنسانا يستحسنونه لم يدروا لعل إلههم حل فيه . وأجازوا مصحفته ، وملاسته ، ومزاورته ، مثلما أجازوا رؤيته (٣) .

وقد تقدم الكلام على الحلولية وبعض القائلين به (٤) . ومثل القائلين بالحلول القائلين بالاتحاد . وأما أصحاب وحدة الوجود ، فلم يغيب عنهم الحق ، جل وعلا ، البتة ، بل هم في مشاهدة ورؤية دائمة له تعالى ، إذ الأعيان المشاهدة حقيقته وذاته (٥) .

* وذهب أهل السنة والجماعة إلى جواز رؤيته عقلا ، ووقوعه في الآخرة سمعا ، وأن رؤيته تعالى ليست كرؤية الأجسام ، وأنه تعالى يكون في مقابلة الرائي ، في جهة العلو المطلق . وأن المقابلة ، والجهة لاتقتضيان الجسمية (٦) ،

-
- (١) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢١٦ ، الفرق بين الفرق : ص ٢١٣ .
 (٢) مقالات الإسلاميين : ص ٢١٦ ، الملل والنحل : ج ١ ص ٨٩ .
 (٣) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢١٤ .
 (٤) انظر : ج ٢ ص ٨٧١ ومابعدا من البحث .
 (٥) انظر : ج ٢ ص ٨٧٦ ومابعدا من البحث .
 (٦) انظر مذهب أهل السنة في :- الرد على الزنادقة والجهمية : ص ٣٣ - ٣٤ ، رد الدارمي على المريسي : ص ٥٥ وما بعدها ، ص ١٨٤ ومابعدا ، كتاب التوحيد وإثبات الصفات : ص ١٦٧ ومابعدا ، الشريعة : ص ٢٥١ ومابعدا ، ص ٢٧٥ ومابعدا ، الرد على الجهمية للدارمي ، ضمن عقائد السلف : ص ٣٩٧ ومابعدا ، الرد على الجهمية لابن منده : ص ٩٥ ومابعدا ، رسالة الثغر : ص ٧٢ ، مقالات الإسلاميين : ص ٢٩٢ - ٢٩٣ ، الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ٢٣٦ ومابعدا ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٤٥٤ ومابعدا ، منهاج السنة : ج ٢ ص ٣٢٥ ، ٦٤١ ومابعدا ، درء تعارض العقل والنقل : ج ١ ص ٢٥٠ ومابعدا ، مجموع الفتاوى : ج ٣ ص ٣٩٠ - ٣٩١ ، ج ٦ ص ٤٨٥ ومابعدا ، بيان تلبيس الجهمية : =

وهذا مذهب الكرامية (١) .

وسياتي توضيح مذهب أهل السنة ، خلال نقد كلام السعد ، رحمه الله تعالى
 * أما ماتقدم من آراء السعد ، رحمه الله تعالى ، فإنه قد وافق أهل السنة
 والجماعة في أصل المسألة ، التي نازع فيها المبتدعة ، من المعتزلة ، والجهمية ، ومن نحا
 منحاهم ، وهي إثباته لجواز رؤيته ، تعالى ، بالأبصار ، عقلا ، ووقوعها يوم القيامة
 للمؤمنين بالأبصار ، شرعا .

فهو رحمه الله تعالى لم ينفها مطلقا ، كما فعل المعتزلة والفلاسفة وغيرهم ،
 ولا أثبتها حاسة سادسة ، ولا قال بنقل وظيفة القلب إلى العين ، ليكون حال الرؤية
 حال المعرفة القلبية ، كما قال بذلك بعض المبتدعة .

بل أثبتها رؤية بصرية حقيقية ، بلا كيف ، أي مجردة عن شرائط رؤية
 الشاهد ، فليس في رؤيته ، تعالى ، انطباع صورة من ذاته في الحدقة ، ولا خروج شعاع
 إليه ، ولا مقابلة وجهة ، كما أن الرؤية عنده بمحض خلق الله ، تعالى .

وليس من آراء السعد ماخالف فيها المعقول والمنقول من مذهب السلف ، سوى
 مسألة نفي المقابلة والجهة ، عند رؤية الحق ، جل وعلا ، والإفريقية آرائه أصاب
 فيها ، أو قل فيها نزاع قوي بين المنتسبين للسنة ، المخالف فيها ليس بخارج عن
 السنة ، كمسألة نفيه لكون شرائط الرؤية ، من انطباع الصورة ، ووجود الحدقة ،
 وقيامها بوظيفتها ، سبب في الرؤية ، مطلقا ، سواء في الشاهد ، أو الغائب . وهي
 مسألة مبنية على نفي السعد - متابعة للأشاعرة - لتأثير الأسباب في مسبباتها ،
 فعندهم كل شئ بمحض خلق الله تعالى .

أما مسألة المقابلة والجهة والرؤية فسيأتي الحديث عنها في موضعها ، إن
 شاء الله ، تعالى .

وهذا تفصيل للنقد :-

= ج ٢ ص ٣٩٦ ، حادي الأرواح : ص ٢٠٢ ومابعدا ، مختصر الصواعق المرسلة : ج ١
 ص ١٧١ - ١٧٢ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢٠٧ ومابعدا .

(١) انظر : أساس التقديس : ص ٧٥ ، بيان تلبيس الجهمية : ج ١ ص ٣٩٤ ومابعدا .

* لقد استدل السعد على جواز الرؤية عقلا ، بأربعة أدلة ، اثنين عقليين ، وآخرين شرعيين .

أما الدليل الأول ، وهو دليل الضرورة العقلية ، فممن أشار إليه بصيغة أخرى الإمام الأشعري ، حيث بين أنه ليس في إثبات الرؤية إخلال بالتنزيه ، أو وقوع في التشبيه ، وليس فيه شيء مما لا يجوز على الباري ، لذا فالرؤية غير مستحيلة عقلا ، وإذا لم تكن مستحيلة كانت جائزة على الله تعالى (١)

كما أشار إلى هذا الدليل الإمام الغزالي بأسلوبه المتميز ، حيث بيّن أن رؤية الله ، تعالى ، غير محالة ، فإنه لا محيل له ، بل العقل دليل على إمكانه ، بل على استدعاء الطبع له . بل زاد الغزالي على دعوى الإمكان العقلي ، إلى الوجوب العقلي ، فقال : إن العقل لا يحيله بل يوجبه (٢) .

والحق أن العقل لا يمنعه ، كما ذهب إليه السعد ، أما قضية الوجوب فهو مما يعلم بالسمع ، فلسنا مع الغزالي فيما ذهب إليه من الوجوب العقلي .
غير أن ما يجب أن ينبه إليه في دعوى الضرورة العقلية ، التي أشار إليها السعد ، والذي يقطع بالإمكان ، هو ماهية هذا الإمكان ، هل هو الإمكان الذهني العقلي المجرد ، أو هو الإمكان الذاتي .

ذكر بعض المحققين :-

إن النص الذي ذكره السعد في هذا الدليل ، وهو قوله : «إن العقل إذا خُلِّي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ... الخ» يفيد الإمكان الذهني العقلي المجرد ، لا الإمكان الذاتي . ونفاة الرؤية لا ينافون في الإمكان الذهني ، بل هم قائلون به ، بهذا المعنى ، فإنهم يقولون : إن العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية ، لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة ، وعدم كونه جسما ، مكيفا بالعوارض التي هي شروط الرؤية ، يحكم بامتناعه ، وإنما نزاعهم في الإمكان الذاتي ،

(١) انظر : اللمع : ص ٦٢ ، ويرى القاضي عبد الجبار أن هذا الدليل سرقه الخصوم من شيخه أبي علي الجبائي ، عند قوله في كتاب «مَنْ يكفر ومَنْ لا يكفر» : «إن إثبات الرؤية لله تعالى على ما يقوله هؤلاء الأشعرية لا يكون كفرا ، لأنه لا يؤدي إلى حدوثه ، ولا إلى حدوث معنى فيه » انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٧٥ .

(٢) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٤٥ - ٤٦ .

المقابل للامتناع ، المُفسَّر بأن لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات (١) ، أي أن الإمكان المصحح للرؤية ، هو الإمكان الذاتي ، وهو كون الذات بحيث يمكن أن تُرى ، ولا يمتنع عليها الرؤية .

فنفاة الرؤية يمنعون الإمكان الذاتي للرؤية ، لكون الذات الإلهية ، على صفة تمنع إدراكها بالنظر ، والذي يقتضي شروط ولوازم مخصوصة بالشاهد ، من الأجسام والأعراض .

وكان من الممكن إفادة هذا النص الإمكان الذاتي للرؤية لو أن السعد قال فيه: «إن العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته» (٢) .

ورد بعض المحققين - وهو الكستلي - هذا التوجيه لكلام السعد ، فقال : «وما قيل من أن هذا هو الإمكان الذهني ، وليس بمحل النزاع ، إذ الخصم لا ينكره ، فكلام لاطائل تحته ، إذ المقصود - بكلام السعد - بيان أن الظاهر معنا ، وأن المحتاج إلى البيان ، هو مذهب النفاة ، فالقدح في شيء من مقدمات أدلتنا لا يضرنا ، بخلاف النفاة فإن مقالتهن مؤسسة على أدلتهم فتنهمن بانهدامها» (٣) .

وعلى أية حال سواء أفاد نص السعد الإمكان الذاتي ، أو الذهني ، وسواء نازع النفاة في الإمكان الذهني - كما ذكر ذلك بعض المحققين - (٤) أو لم ينازعوا فيه ، فإن ما ذكره المحقق الكستلي هو الصواب ، وهو ماعناه السعد ، رحمه الله تعالى . كيف والمعتزلة ينكرون الرؤية ، ويحيلونها على الذات العلية ، ويقطعون باستحالتها ، ومعلوم أن القول باستحالة الشيء وإمكانه فرع الحكم الذهني العقلي ، فالذي يمنع

(١) انظر : حاشية السيالكوتي على الخيالي على شرح العقائد النسفية ، ضمن مجموعة الحواشي البهية : المجلد الأول : ج ٢ ص ٢٧٩ .

وانظر : حاشية الخيالي وحاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ضمن نفس المجموعة : المجلد الأول : ج ١ ص ١٣٦ - ١٣٧ .

(٢) انظر : حاشية السيالكوتي على الخيالي على شرح النسفية ، المتقدم ذكرها ، نفس الجزء والصفحة . وكذا حاشية ملا أحمد ، نفس الجزء والصفحة

(٣) حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية : ص ١٠٤ .

(٤) حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ، ضمن مجموعة الحواشي البهية : المجلد الأول : ص ١٣٦ .

الرؤية ويحيلها هي عنده في مدارك العقول والأذهان محالة ، وعلى فرض القول بأن المانع للرؤية هو الاستدلال ، مع القول بالجواز الذهني المجرد ، فإن هذا التجويز منهم ، دليل عقلي للمثبتين ، إذ العقل يحكم بعدم امتناع الرؤية. على أن القول بالجواز الذهني مع القول بالامتناع الذاتي مجرد جدل لا تحصيل من وراءه .

فالنافي ، لما هو جائز في مدارك العقول ، هو الذي يجب عليه إقامة البرهان والدليل على انتفائه ، مع أن الأصل عدم البرهان والدليل على نفي ما هو جائز عقلا وذهنا ، كما قال السعد ، سيما فيما ورد بإثباته الشرع .

قال السيالكوتي : «يمكن أن يقال إن الإمكان الذهني كاف في هذا المقام ، لأن العقل إذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية ، عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ، ما لم يقد دليل على امتناعه ، إذ لا يمكن صرف الظواهر ، ولا التوقف فيها ، بمجرد احتمال أن يظهر دليل عقلي على الامتناع ، إذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الأحكام الشرعية ، إذ يجوز أن يظهر دليل عقلي على امتناعها . فعلم أن عدم حكم العقل بالامتناع ، بعد التخلية ، كاف لنا في العمل بالظواهر ، ويؤيد ذلك أن القوم لم يتعرضوا لإثبات الإمكان الذاتي في سائر السمعيات ، كالسمع ، والبصر ، والكلام ، وعذاب القبر ، وغير ذلك ، بل اكتفوا على أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ، ومن ادعى الامتناع فعليه البيان» (١) .

ثم قال بعد ذلك مادحا طريقة السعد في هذا الدليل : «ولعمري ما أحسن الشارح في اختصار مسلك الجواز» (٢)

وأما الدليل العقلي الثاني ، وهو دليل الوجود ، فهو عمدة متقدمي الأشاعرة ، كأبي الحسن نفسه (٣) ، والباقلاني (٤) ، وغيرهما (٥) ، كما هو عمدة متأخري

(١)(٢) حاشية السيالكوتي على الخيالي على شرح النسفية ، ضمن مجموعة الحواشي البهية: المجلد الأول : ج ٢ ص ٢٧٩ .

(٣) انظر : الإبانة : ص ٥١ - ٥٢ .

(٤) انظر : الإنصاف : ص ١٨١ ، تمهيد الأوائل : ص ٣٠٢ .

(٥) انظر : أصول الدين : ص ٩٧ - ٩٩ .

المتكلمين من الأشاعرة (١) والماتريدية (٢)، في حين أن متقدمي الماتريدية استدلوا بدليل القيام بالذات بدل الوجود (٣) وهو دليل كل من ابن كلاب، والقلاسي (٤). أما الماتريدي نفسه فاكتمى بالأدلة السمعية على إثبات هذا المطلب - أعني جواز رؤيته تعالى (٥) وتابعه على هذا بعض كبار المتكلمين ، كالشهرستاني (٦)، والرازي (٧)

وقد اختلف رأي النظار في صحة دلالة هذا الدليل على إثبات رؤيته تعالى، فبعض الأشاعرة أخذوا به ، ودافعوا عنه ، وأجابوا عن بعض الاعتراضات عليه ، كالباقلاني ، والبغدادى، والجويني. والبعض الآخر ، وهم جل متأخري الأشاعرة ، كالغزالي في بعض كتبه (٨)، والشهرستاني (٩)، والرازي (١٠)، والآمدي (١١)، والسعد

(١) انظر : الغنية في أصول الدين : ص ١٤٤ ، الإرشاد: ص ١٧٧ ، لمع الأدلة : ص ١٠١ - ١٠٢ ، التبصير في الدين : ص ٩٤ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٤١ - ٤٢ ، نهاية الأقدام : ص ٣٥٧ ، معالم أصول الدين : ص ٧٤ ، المحصل : ص ٢٧٣ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٩١ ، المطالب العالية : ج ٢ ص ٨٧ ، غاية المرام : ص ١٥٩ ، المواقف : ص ٣٠٢ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٠ - ١٠١ ، شرح العقائد العضدية : ج ٢ ص ١٧١ - ١٧٣ .

(٢) انظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٤٠٦ طبعة المعهد العلمي الفرنسي ، الصحائف الإلهية : ص ٣٦٢ .

(٣) انظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٤٠١ وما بعدها ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي .

(٤) انظر : أصول الدين : ص ٩٧ ، وانظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٤٠٤ طبعة المعهد العلمي الفرنسي ، بيان تلبيس الجهمية : ج ١ ص ٣٥٧ ، منهاج السنة : ج ٢ ص ٣٣٠ - ٣٣١ ، مجموع الفتاوى : ج ١٧ ص ٣٤٠ .

(٥) هكذا نقله عنه النسفي في تبصرة الأدلة ، كما في ص ٤٠٤ من الطبعة المذكورة ، وكذا نقله عنه الرازي في بعض كتبه ، كما في الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٨ والشريف الجرجاني في شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٥ . لكنني وجدت في رسالة العقائد المنسوبة للماتريدي، استدلاله بدليل الوجود . كما في ص ١٠ .

(٦) انظر : نهاية الأقدام : ص ٣٦٩ .

(٧) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٨ ، معالم أصول الدين : ص ٧٤ .

(٨) انظر : القسطاس المستقيم : ص ٧٥ - ٧٧ .

(٩) انظر : نهاية الأقدام : ص ٣٦٩ .

(١٠) انظر: الأربعين في أصول الدين : ص ١٩١ - ١٩٨ ، معالم أصول الدين : ص ٧٤ ،

المحصل : ص ٢٧٣ - ٢٧٥ .

(١١) غاية المرام : ص ١٥٩ وما بعدها .

التفتازاني، والشريف الجرجاني(١)، قدحوا فيه ، وأظهروا ضعفه بما أوردوا عليه من معارضات، ونقوض ، واعتراضات ، يصعب دفعها ، كما تقدم ذكر بعضها عن السعد .

وفي حين يقدر متأخرو الأشاعرة في حجة دليل شيخهم أبي الحسن ، نجد ابن تيمية يعتمد هذا الدليل، ويُعلي من مكانته، ومكانة الذي استدل به ، وهو أبو الحسن، ويرى أن المتكلمين الذين طعنوا في حجته كالشهرستاني، والرازي، وغيرهما ، لم يفهموا غور هذه الحجة ، ولم يقدروا الأشعري قدره ، بل جهلوا مقدار كلامه وحججه، مع كونه أعظم منهم قدرا، وأعلم بالمعقولات والمنقولات(٢)، فابن تيمية يرى أن هذه الحجة برهانية .

غير أن ابن تيمية لا يكتفي بمجرد الوجود كونه علة في رؤية المراتب ، بل يرى أنه لابد من انضمام أمور وجودية أخرى ، حتى لا يلزم على هذه الحجة بعض اللوازم الفاسدة التي لزمّت على حجة الأشعري ومن تبعه ، المقتصرين على علة الوجود (٣)، وهو لزوم رؤية كل موجود، مثل الأصوات، والطعوم، والروائح، والاعتقادات ، والقدر ، والإرادات الخ، وكذلك الإحساس بكل موجود بالحواس الخمس .

كما يرى ابن تيمية ، أيضا ، أن الأشعري استفاد هذا الدليل ، من كلام السلف والأئمة ، حيث ورد عن الإمام أحمد ، قوله عن نفاة الرؤية : «القوم يرجعون إلى التعطيل في كونهم ينكرون الرؤية » ، فنفي الرؤية يستلزم نفي الوجود، إذ المعدوم هو الذي لا يجوز رؤيته(٤) .

ولكن هل دليل الوجود ، حجة برهانية ، يدل دلالة قاطعة على جواز رؤية الباري، جل وعلا ، من قبل الخلق ، بحيث لا تقدر فيه تلك الاعتراضات التي أوردتها السعد ، وغيره ، كما سيأتي ، مثلما استدل به متقدمو المتكلمين ، وابن تيمية ، أم أنه لا يبلغ تلك المرتبة ، بل يصلح حجة جدلية إقناعية ، بحيث لا يخلو من ضعف، وتردد، وشك في النفس، في قبوله ، كما ذهب إليه محققو متأخري المتكلمين .

- (١) شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٥ .
 (٢) انظر : بيان تلبيس الجهمية : ج ١ ص ٣٥٧ وما بعدها ، ج ٢ ص ٣٤٧ وما بعدها .
 (٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ١٣٦ ، ج ١٧ ص ٣٤٠ ، منهاج السنة ج ٢ ص ٣٣١ وما بعدها .
 (٤) انظر : بيان تلبيس الجهمية : ج ٢ ص ٣٤٩ .

يظهر هذا الأمر عند إمعان النظر في الاعتراضات التي وجهت إليه ، فإن بعضها دفعه ميسور ، كالاعتراض الذي أورده السعد ورد عليه ، وهو دعوى كون علة الرؤية ، هو الإمكان ، وهو عديمي لا يفتقر إلى علة موجودة ، وكذا دعوى مغايرة علة رؤية الجواهر لعلّة رؤية العرض ، فلا يشتركان في علة واحدة ، بل تكون علة رؤية الجواهر خصوصية الجوهرية ، وعلة رؤية العرض خصوصية العرضية .

والحق أن هذين الاعتراضين لا ينهضان لمنع دلالة الدليل ، إذ المراد من علة صحة الرؤية ما يمكن أن تتعلق به الرؤية ، وهي لا تتعلق إلا بما هو موجود ، والإمكان عديمي بالاتفاق . كما أن الرؤية لا تتعلق بما هو خصوصية الجوهرية أو العرضية ، يظهر هذا عند رؤية الشبح البعيد ، إذ الرؤية وقتها لا تتعلق بخصوصيات هوية هذا المرئي ، من جوهرية وعرضية ، بل الرؤية تتعلق بهويته مطلقاً . فإذا كان متعلق الرؤية مطلق الهوية المشتركة ، لم تكن خصوصية كل من الجوهرية ، أو العرضية ، علة لتعلق الرؤية بها (١) .

* ومن الاعتراضات التي لاتنهض لمنع الدليل ، والتي ذكرها السعد ، دعوى كون الوجود يطلق بالاشتراك اللفظي على الموجودات ، وأن وجود كل شيء عينه (٢) . وهذا الاعتراض في حقيقة الأمر اعتراض ساقط ، حتى على رأي الشيخ الذاهب إلى كون وجود كل شيء عينه ، أما متأخرو الأشاعرة القائلون بالاشتراك المعنوي ، ومغايرة الوجود للماهية ، فلا يرد عليهم هذا الاعتراض مطلقاً . أما الشيخ فعلى الرغم من لزوم هذا الاعتراض لظاهر مذهبه ، إلا أنه بعد التحقق من مراده من عينية وجود كل شيء لماهيته ، يندفع الاعتراض .

والسعد لم يبسط جواب هذا الاعتراض بسطاً يزيل الإشكال ، والوهم في هذا الموضع . لكنه ذكر في مبحث الوجود ، تنويرها بمذهب الشيخ ، في أنه لم يرد من عينية وجود كل شيء لماهيته ، منع كون الوجود من حيث هو وجود مطلق ، ومعنى كلي ، مفهوماً مشتركاً بين الموجودات ، حيث قال : ولا يتصور من المنصف خلاف في أن الوجود زائد على الماهية ذهنياً ، أي عند العقل ، وبحسب المفهوم والتصور ، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية ، والماهية دون الوجود ، لا عيناً ، أي بحسب

(١) انظر هذين الاعتراضين ودفعهما في : نهاية الأقدام : ص ٣٥٨ - ٣٥٩ ، ص ٣٦١ - ٣٦٢ ، المواقف مع شرحه : ج ٣ ص ١٠٢ - ١٠٣ .

(٢) انظر هذا الاعتراض في : الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٦ ، غاية المرام : ص ١٦٣ ، المواقف : ص ٣٠٤ .

الذات والهوية ، بأن يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم أحدهما بالأخرى ، كيباض الجسم ويظهر - أي بهذا البحث - أن القول بكون اشتراك الوجود لفظيا ، بمعنى أن المفهوم من الوجود المضاف إلى الإنسان ، غير المفهوم من المضاف إلى الفرس ، ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ، ومخالفة لبديهية العقل (١) .

وأكد هذا المعنى هنا بتحقيقه أن حقيقة الوجود من حيث هو ، كون الشيء له هوية ، وتحقيق ، وكون في الأعيان ، فالقول باشتراك هذا القدر ضروري ، لا يخالف فيه عاقل ، فكيف بإمام كبير عقله أكبر من عقول أتباعه ، بلا شك ، وفهمه أدق ، وبعده عن اللامعقول أشد ، وهو بعد شيخ المذهب بلا منازع .

وأجاب عضد الملة عن هذا الاعتراض بمثل ماتقدم عن السعد (٢) ، وزاده بيانا في مبحث الوجود ، أيضا ، محققا رأي الشيخ ، بعد أن أورد أدلة القائلين بزيادة الوجود على الماهية ، فقال : « والتحقيق أن هذه الوجوه - أي الأدلة - تفيد تغاير المفهومين دون الذاتين (٣) ، والنزاع إنما وقع فيه ، فإن عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود ، بل ماصدق عليه السواد هو بعينه ماصدق عليه الوجود ، وليس لهما هويتان متميزتان ، تقوم إحداها بالأخرى ، كالسواد بالجسم ، وهو الحق ، وإلا لكان للماهية هوية ، مع قطع النظر عن الوجود ، فكان لها قبل الوجود وجود ، وهو معنى كلام الشيخ وفحوى دليله » (٤)

قال الكليني : « حاصل التأويل - أي توجيه الإيجي والسعد لكلام الشيخ - أن الشيخ لا ينفي اشتراك الوجود ، بمعنى كون الشيء له هوية ، وكيف ينفيه وهو ضروري ، وإنما ينفي مازعمه المتكلمون من أن الوجود عرض قائم بالموجودات ، كسائر الأعراض القائمة بمحالتها ، ففي الخارج هويتان : إحداها وهي الوجود ، قائمة بالأخرى ، وهي الموجود ، كالسواد مع الجسم الأسود ، فمراده من قوله :

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ٧٠ - ٧١ .

(٢) المواقف : ص ٣٠٤ .

(٣) قوله المفهومين : أي مفهوم الوجود ، ومفهوم الماهية - كما هي السواد مثلا . وقوله الذاتين : أي ذات الوجود ، وذات السواد . انظر : شرح المواقف : ج ١ ص ٢٧١ .

(٤) المواقف : ص ٥٠ .

وجود كل شيء عينه ، ليس أنه عينه في الواقع ، بل المراد أنه ليس في الخارج هويتان تقوم إحداهما بالأخرى، كالسواد مع الأسود ، وذكر العينية وأراد هذا المعنى بطريق التجوز»(١)(٢) .

فبان من كلام السعد وشيخه العضد الإيجي أن للوجود مرتبتين أو اعتبارين :

١ - اعتبار الوجود من حيث هو وجود، أي من حيث إطلاقه ، وكونه معنى كلياً،

أي من حيث مفهومه وهو مطلق الكون في الأعيان والتحقق في الخارج، دون التقيد بقيد خارجي معين . وهو بهذا الاعتبار معدود من المعقولات الثانية .

٢ - اعتبار الوجود من حيث التحقق الخارجي المقيّد بالماهيات الخارجية، وكونه حصة في كل ماهية متحققة في الخارج .

فالذي ذهب الشيخ إلى كونه عين الماهية والحقيقة ، هو الوجود باعتباره الثاني، لا الأول . وهذا هو الذي وقع فيه النزاع بين الشيخ أبي الحسن، وجمهور المتكلمين ، والفلاسفة ، في كونه عين الماهية ، أم لا؟ سواء في الواجب أو الممكن .

فتوجيه السعد ومن قبله شيخه ، كلام الأشعري وحمله على هذا المحمل أمر مقبول لدى كل منصف ، فهم أصول مذهب الشيخ ، غير أن بعض المحققين ، مثل جلال الدين الدواني ، لم يعجبه هذا التأويل ، وقال : «وهذا التأويل في غاية البعد»(٣)، وتعقبه الكليني بقوله : «أنت تعلم أن تأويل كلام العاقل ، خصوصاً كلام صاحب المذهب ، بما يقتضيه الضرورة في غاية القرب»(٤)

وقال السيد الشريف في الجواب عن ذلك الاعتراض على دليل الرؤية :

(١) أي عبر الأشعري عن عدم مغايرة الوجود للماهية في الخارج ، وهو أعم ، بالعينية ، وهو أخص ، إذ بين العينية ، وعدم التغاير عموم وخصوص مطلق ، فكل عينية هي عدم مغايرة ، وليس كل مغايرة هي نفس العينية ، إذ قد يطلق الأخص ويراد به الأعم، كما هو هنا، فإطلاق الشيخ العينية هنا ، بمعنى عدم مغايرة الوجود للماهية في التحقق، بمعنى أنه ليس لكل منهما هوية مستقلة به قائمة بالأخرى .

(٢) انظر : حاشية الكليني على شرح العقائد العضدية : ج ٢ ص ١٧٣ - ١٧٤ .

(٣) شرح العقائد العضدية : ج ٢ ص ١٧٥ .

(٤)

ماذكره الشيخ من أن وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به أن مفهوم كون الشيء ذا هوية ، هو بعينه مفهوم ذلك الشيء ، حتى يلزم من الاشتراك في الأول الاشتراك في الثاني ، بل أراد أن الوجود ومعرضه ليس لهما هويتان متميزتان تقوم إحداهما بالأخرى ، كالسواد بالجسم . وقد عرفت أن هذا هو الحق الصريح ، فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ إنما هو باعتبار ماصدقا عليه ، وذلك لاينافي اشتراك مفهوم الوجود . فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية ، بالمعنى الذى صورناه ، وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتميزة بذواتها . والأكثرون توهموا أن مانقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات . إذ يلزم منهما معا كون الأشياء متماثلة متفقة الحقيقة ، وهو باطل (١) .

وبعد فقد ظهر زيف هذا الاعتراض وبطلانه . واني لأعجب من إمام كالرازي ، كيف ساغ له الاعتراض على الشيخ بمثل هذا الاعتراض الساقط المتهافت ، وكيف يجرؤ على أن يلصق به رأيا ، هو في الحقيقة من أكثر الآراء تهافتا ، وأشدّها مخالفة للعقل والضرورة ، والنقل ، واللغة .

والعجب منه أنه يعجب من رأي الشيخ ، دون أن يحقق كلامه ، ويوجهه التوجيه الصحيح ، ملتصقا له العذر فيما ذهب إليه .

والاعتراضات الضعيفة المتهافنة على هذا الدليل متعددة ، أشار الرازي إلى عدة منها ، لا أريد استقصاءها بالذكر والرد ، وإنما ذكرت ماذكرت لأن السعد أوردها .

وبعد فلئن كانت الاعتراضات السابقة ضعيفة ومتهافنة ، لانتفض في وجه دلالة الدليل ، فإن الاعتراضات الآتية ، والتي ذكرها السعد ، اعتراضات قوية ، يقف العاقل عندها بعد إمعان النظر ، وإنعام التأمل ، شاكا مترددا في دلالة هذا الدليل ، بل ربما عاد القهقري ، طاعنا فيه ، رافضا له البتة .

فمن هذه الاعتراضات على دليل الوجود ماذكره السعد ، وهو جواز كـون

خصوصية الجوهرية أو العرضية شرطا لصحة الرؤية ، أو خصوصية الواجبية مانعا عنها (١) .

وهذا الاعتراض اعترض قوي ، وجواب السعد ضعيف ، ذلك أن اشتراك شيئين في أمر ، لا يستلزم اشتراكهما في متعلقاته ، وخصائصه ، كاشتراك الواجب سبحانه وتعالى ، والممكن في صفة الحياة ، ثم إن الحياة في الممكن علة الجهل والشهوة والنفرة ، والألم ، واللذة ، وكل هذه الأوصاف محالة على الله تعالى ، مع كونه متصف بالحياة (٢) .

وكما يقال ، أيضا : إن حصول الظلم من الإنسان لكونه متصفاً بالقدرة ، والله تعالى متصف بالقدرة ، مع إحالة الأشاعرة حصول الظلم منه عقلا ، بمعنى أن استحالة حصول الظلم منه استحالة ذاتية ، فقدرته تعالى لا تتعلق به . رغم أنه تعالى قادر عندهم ، وما ذاك إلا لخصوصية الذات العلية عندهم ، وكونها مانعا من الظلم ، كما أنها في المثال السابق مانعا من الجهل والشهوة ، والنفرة ، والألم ، واللذة . فلم لا يقال هنا ، أيضا : أن خصوصية وجود الحق ، جل وعلا ، مانعا من كونه تعالى مرثيا ، أو أن الجوهرية والعرضية سبب لصحة الرؤية ، أو الوجود المادي هو المصحح للرؤية ، بخلاف الوجود المجرد عن المادة (٣) .

ومن هذه الاعتراضات أنه يلزم على هذا الدليل تلك اللوازم ، التي يابأها العقل ، وهي رؤية كل موجود ، حتى الأصوات ، والطعوم ، والروايح ، والاعتقادات الخ (٤) .

والحق أن هذا الاعتراض صعب الدفع ، لذا فقد التزمها متكلمة الأشاعرة (٥) .

-
- (١) انظر هذا الاعتراض في : الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٦ ، المحصل : ص ٢٧٤ - ٢٧٥ ، المواقف : ص ٣٠٤ .
 (٢) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٦ ، المحصل : ص ٢٧٤ - ٢٧٥ .
 (٣) انظر : حاشية حسن جلبلي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٥ .
 (٤) انظر هذا الاعتراض في : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٧٤ ، المواقف : ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .
 (٥) انظر : لمع الأدلة : ص ١٠٢ ، غاية المرام : ص ١٦٧ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠١ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٥ ، ص ١٢٣ .

والماتريدية (١)، بما فيهم السعد ، فقالوا برؤية كل موجود ، بما في ذلك الاعتقادات والعلوم ، والقُدْر ، والإرادات ، بل حتى صفات الله تعالى .

ومن هذه الاعتراضات ما ذكر السعد صورة منه ، وهو المعارضة باللمسية وحقيقة هذا الاعتراض المعارضة ببقية الإدراكات ، كالسمع ، والشم ، والذوق ، ومنها اللمس ، والمعارضة بهذا الأخير أقواها ، كما ذكر ذلك السعد .

ذلك أن علة صحة كل منها إنما هو الوجود ، فلزم سماع كل موجود ، وشمه ، وتذوقه ، ولمسه ، حتى الاعتقادات والقُدْر ، والإرادات ، بل حتى الإدراكات نفسها . . . الخ ، إذ المصحح لتعلق الإدراكات الخمس بها كونها موجودة ، فيلزم كونه تعالى مَذُوقاً ، مَشْمُوماً ، مَسْموعاً ، ملموساً (٢) .

وقد التزم الأشاعرة بكل ذلك في الشاهد ، وقالوا : إنما لم تتعلق الحواس الخمس بكل موجود بناء على جري العادة ، بأن الله تعالى لم يخلق إدراك الحواس لكل موجود ، لا على امتناع ذلك في الشاهد (٣) .

أما في الغائب فعلى الرغم من طرد دليلهم - دليل الوجود - فيه ، واستلزامه إدراك الله تعالى بجميع الإدراكات ، إلا أن لهم فيه تفصيل ، مأخوذ من حقيقة ادراك كل حاسة ، من كونها مستلزمة للمحال في حقه تعالى أم لا ؟

* فمن يرى أن اللمس والذوق والشم والسمع ليست في الحقيقة هي الإدراكات بعينها ، بل هي مجرد اتصالات بين آلة الإدراك والمدرَك ، أما الإدراكات فهي معان

(١) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤١٥ - ٤١٦ ، ص ٤٤١

(٢) انظر صورة هذا الاعتراض في : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٧٧ ، الإرشاد : ص ١٨٥ - ١٨٦ ، نهاية الأقدام : ص ٣٦١ ، الغنية في أصول الدين : ص ١٤٤ ، معالم أصول الدين : ص ٧٤ الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٦ ، غاية المرام : ص ١٦٨ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٦٣ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤١٣ .

(٣) انظر : الغنية في أصول الدين : ص ١٤٥ ، الإرشاد : ص ١٨٥ ، غاية المرام : ص ١٦٧ ، ص ١٦٩ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٥ .

يخلقها الله تعالى في المدرك ، فمن الممكن أن توجد تلك الإدراكات من دون اتصال ، فليست الاتصالات إدراكات ولا شرائط فيها ، وإن استمرت العادات بها ، بدليل أنك تقول شممت الشيء فلم أدرك ريحه ، وذقته فلم أجد طعمه ، الخ .

فأصحاب هذا الرأي يجوزون تعلق تلك الإدراكات بوجود الحق ، جل وعلا، بل حتى بصفاته ، مع قطعهم باستحالة اتصال آلة الشم أو الذوق أو اللمس بوجود الله تعالى ، أو انفصال شيء من ذات الحق ، ليصل إلى آلات الإدراك .

والى هذا الرأي ذهب جمهور الأشاعرة (١)

وقد عزاه أبو الحسن الأشعري إلى بعض أصحابه (٢)

* ومنهم من ذهب إلى منع تعلق كل من الشم، والذوق، واللمس، بالباري ، جل وعلا، لأن شرط الإدراك في هذه الحواس الثلاث اتصالها بالمدرك كاللمس، والذوق، أو بمنفصل عنه ، كالشم ، والاتصال والانفصال في حقه تعالى محال ، واستثنوا السمع ، اذ ليس من شرطه الاتصال ، أو الانفصال ، فهو عندهم مستثنى من جملة الحواس كالرؤية ، بالاتفاق (٣) .

وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض الأئمة (٤)، وقد عزاه الأشعري إلى بعض أصحابه (٥)، ولعله يقصد ابن كلاب (٦)

أما على رأي الشيخ أبي الحسن الزاهد إلى كون الإحساس علم بالمحسوس، أي أن الإدراك علم بالمدرك (٧)، فلا يمتنع تعلق بقية الإدراكات بذاته، تعالى، وصفاته

(١) انظر : الإرشاد: ص ١٦٧ - ١٦٨ ، ص ١٧٣ ، ص ١٨٥ - ١٨٦ ، غاية المرام : ص ١٦٩ - ١٧٠ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٣ .

(٢) انظر : اللمع : ص ٦٣ .

(٣) انظر : اللمع : ص ٦٣ .

(٤) انظر : الغنية في اصول الدين : ص ١٤٥ ، نهاية الأقدام : ص ٣٦٥ - ٣٦٦ .

(٥) انظر : اللمع : ص ٦٢ ، وانظر : غاية المرام : ص ١٦٩ .

(٦) انظر : تبصرة الادلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤١٣

(٧) انظر : شرح المقاصد: ج ٢ ص ١٢٣ .

فَسَمِعُ ذات الباري وصفاته هو العلم بذاته ، والعلم بصفاته ، وهكذا يقال في بقية الإدراكات .

* ومنهم من استبعد تعلق سائر الإدراكات ، سوى الرؤية ، بالحق ، جل وعلا، نظرا لضعف دليل الوجود، ومن هؤلاء السعد ، حيث قال بعد أن أورد رأي المجيزين: «لكنك خبير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس ، فالأولى الاكتفاء بالرؤية»(١) .

ومن الضروري هنا الوقوف مع الرأي الأول المجيز لإدراكه تعالى ، وإدراك صفاته بسائر الحواس لمعرفة كيفية حصول تلك الادراكات ، ثم نقده بنظرة فاحصة بعون الله تعالى .

قد قدمت كلمة موجزه ، فيما تقدم ، عن أصحاب هذا الرأي في حقيقة الإدراك عندهم ، وطبيعته ، أما حقيقته فهو عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على مايخيل في النفس من الشيء المعلوم، من جهة التعقل بالبرهان، أو الخبر(٢) .

أما طبيعة الإدراك عندهم ، فهو معنى يخلقه الله تعالى في أحد الحواس الخمس ، بها يحصل الإدراك ، والبنية المخصوصة للحاسة ليست بشرط للإدراك عندهم ، بل من الجائز عندهم نقل وظائف الحواس عن محالها إلى أعضاء أخرى، فمن الجائز أن يخلق الله تعالى الإبصار في القلب ، أو الجلد ، والسمع في الأنف، والذوق في الجلد، وغير ذلك(٣)، وليس من شرط الإدراك - بعد كونه محض معنى واقعا بخلق الله تعالى - تأثير المدرك في المدرك ، والاتصال والانفصال(٤) .

ثم هذه الإدراكات الخمس غير مختلفة في حقيقتها من كونها كمالات ، يحصل بها مزيد كشف للمدرك ، ومن كونها مخلوقة لله تعالى في محال الإدراك ، وإنما اختلافها من جهات أخرى، ذلك أن مايخلقه الله تعالى من زيادة الكشف، إن كان

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٣ .

(٢) انظر : غاية المرام : ص ١٦٦ .

(٣) المرجع السابق : ص ١٦٦ - ١٦٧ .

(٤) المرجع السابق : ص ١٦٩ .

من ذات الشيء ووجوده ، سمي نظرا ، وإن كان ما يخلقه من زيادة الكشف متعلقا بكون الشيء كلاما ، سُمِّي سماعا ، وكذا يقال في بقية الإدراكات (١) .

غير أن ما يهمنا هنا على وجه الخصوص كيفية تعلق تلك الإدراكات الخمس بذات الله تعالى ، وبصفاته ، بل وبكل موجود . بعد تسليم أصحاب هذا الرأي بتغاير المتعلقات الوجودية لكل حاسة ، وهل من المعقول أن يكون ذات الله تعالى ونفس وجوده ، وصفاته ، مسموعا ، مذوقا ، ملموسا ، مشموما ، على نحو كونه تعالى مرثيا .

يجيب عن مثل هذا التساؤل أحد أئمة هذا الرأي ، وهو الإمام الآمدي ، حيث يقول : « امتناع كون الباري مسموعا إنما كان من جهة أنه ليس هو في نفسه كلاما ، ولا حقيقته نطقا ، فالعلم لم يتعلق به بكونه كلاما ، فإدراكه إذ ذاك بالسمع يكون ممتنعا ، بلى لو قيل : إن كلامه يكون مسموعا لقد كان ذلك جائزا ، وعلى هذا النحو امتناع كونه مشموما ، ومذوقا ، وملموسا » (٢) .

ويقول السعد موضحا هذه الفكرة عند القائلين به : « لانزاع في امتناع كونه تعالى ، مشموما ، مذوقا ، ملموسا ، لاختصاص ذلك بالأجسام والأعراض ، وإنما الكلام في إدراكه بالشم ، والذوق ، واللمس ، من غير اتصال بالحواس ، وحاصله أنه كما أن الشم ، والذوق ، واللمس ، لا تستلزم الإدراك ، لصحة قولنا : شممت التفاح ، وذقته ، ولمسته ، فما أدركت رائحته ، وطعمه ، وكيفيته ، كذلك أنواع الإدراكات الحاصلة عند الشم ، والذوق ، واللمس ، لا تستلزمها (٣) ، بل يمكن أن يحصل بدونها ، ويتعلق بغير الأجسام والأعراض ، وإن لم يقد دليل على الوقوع » (٤) .

والم تأمل في كلام هذين الإمامين يرى اتفاقهما على امتناع كون نفس وجوده ، تعالى ، مسموعا ، مذوقا ، مشموما ، ملموسا ، فهذه الإدراكات لا تتعلق بذاته ، تعالى ، وبصفاته ، إنما لأنه ، تعالى ، ليس هو بذاته من متعلقات تلك الإدراكات ، كما أفاده

(١) انظر : غاية المرام : ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٢) غاية المرام : ص ١٧٠ .

(٣) أي أن أنواع الإدراكات الحاصلة من الشم ، والذوق ، واللمس ، لا تستلزم الاتصال .

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٣ .

كلام الآمدي ، فهو تعالى ليس رائحة ليشم ، ولا طعما ليذاق ، ولا كيفية خاصة من برودة ، وحرارة ، وخشونة ، ليلمس ، ولا صوتا ، وكلاما ، ليسمع . وإما لأنه ، تعالى ، ليست فيه جهة خاصة لتعلق هذه الإدراكات به ، فليس لذات وجوده رائحة ، ولا طعم ، ولا صوت ، ولا كيفية مخصوصة ، من حرارة ، أو برودة ، أو خشونة . . . الخ ، كما أفاده كلام السعد .

والسؤال الوارد هنا - بعد فهم مراد رأي المجيزين من تعلق بقية الإدراكات بوجوده ، تعالى ، وبوجود صفاته ، بل وسائر الموجودات - أن يقال : ما فائدة تعلق هذه الإدراكات به ، وبصفاته تعالى ، وذاته تعالى وصفاته ليست هي بعينها متعلقات تلك الإدراكات ، وليس فيها جهة خاصة ليصح تعلق تلك الإدراكات بها . نحن لانمنع أن يخلق الله تعالى الإدراك دون اتصال وتأثر ، لكن هذا الإدراك المجرد عن التأثير ، والقائم في الذهن والعقل ، هو إدراك علمي ذهني عقلي ، لا بد فيه من حصول علم ما عن وظيفة كل حاسة ، يفترق به إدراك كل حاسة عن إدراك الحواس الأخر ، فلا بد عند خلق إدراك الشم في العقل من حصول علم برائحة ما ، وإن لم يكن هناك اتصال بين عضو الشم ، وبين الشيء المشموم ، ولا بد أيضا ، عند خلق إدراك الذوق في العقل من حصول علم بطعم ما ، يتميز به عن الإدراك السابق ، وهو الرائحة ، وإن لم يكن هناك اتصال بين عضو الذوق ، وبين الشيء المذاق ، وهكذا القول في بقية الإدراكات .

فإن لم يحصل عند إدراك الذات العلية ، وصفاته ، بتلك الحواس - مع التسليم بعدم الاتصال ، كما هو عند المجيزين - العلم برائحة ما ، ولا العلم بطعم ما ، ولا العلم بصوت ما ، ولا كيفية ما ، لم يكن هناك إدراك مخلوق من الرب ، جل وعلا ، وإن كان ، دَلَّ ذلك على كونه تعالى مشموما ، مذوقا ، ملموسا ، مصوتا ، وهو محال ، كما صَرَّحوا به .

فإن كان النزاع في طبيعة هذا الإدراك القائم في العقل ، بأنه ليس برائحة ولا طعم ، ولا صوت ، ولا كيفية خاصة ، طلب تصويره ، ثم تقريره .

فإن كان المدرك من تلك الحواس ، بعد خلق الله تعالى إياه ، هو مجرد وجود الله ، تعالى ، لم يكن ثمة فرق بين هذه الإدراكات ، وبين الرؤية ، والتي متعلقها الوجود فكان الإدراك المخلوق في العقل هو إدراك وجود الله تعالى ، كإدراك رؤيته تعالى المخلوقة في العين ، فما الحاجة من إدراكه بسائر الحواس ، إن كان إدراكه بها على

هذا النحو ؟ !

وما يقال هنا في ذاته تعالى ، يقال في صفاته ، وأفعاله ، بل يقال في جميع الموجودات التي ادعى الأشاعرة بجواز إدراكها بالحواس الخمس . والتي منها القُدَر ، والإرادات ، والعلوم ، وحتى الإدراكات .

فليس المصحح لتعلق الحواس بها مجرد الوجود ، بل لابد من انضمام أمور وجودية أخرى، تناسب كل حاسة من الحواس الخمس ليصح إدراكها وتعلق الحس بها .

فما ذكره السعد عن أصحاب هذا الرأي من أنه لانتزاع عندهم في امتناع كونه تعالى مشموما ، مذوقا ، ملموسا ، لاختصاص ذلك بالأجسام ، والأعراض ، وإنما الكلام في إدراكه بالشم ، والذوق ، واللمس ، من غير اتصال بالحواس ، كلام لا يعقل ، وهو مخالف للبديهية وضرورة العقل .

وما قيل هنا في إدراك كل موجود بسائر الحواس ، يقال في رؤية كل موجود ، فليس المصحح للرؤية هو الوجود فقط ، ليلزم عليه رؤية كل موجود ، بل لابد من انضمام أمور وجودية أخرى إلى الوجود لتصح الرؤية ، سواء جعلنا هذه الأمور المضمومة عللا ، أو جعلناها شرائط للرؤية . فلا يعقل رؤية القُدَر ، والإرادات ، والعلوم ، والإدراكات ، والإعتقادات ، وسائر الصفات ، لأنها أعراض ، والأعراض منها ماهو وجودي متحقق في الخارج يمكن رؤيته ، ومنها ماهو عديمي ، اعتباري ، كالحركة مثلا ، فإن الذي يرى عند تحرك الجسم ، هو الجسم فقط ، لكن يرى في أكثر من مكان ، تبعا لنقلته ، لكن ذات الحركة ، أمر عديمي اعتباري ، لا يرى ، وهكذا الأمر في بقية الأعراض الاعتبارية العدمية . فينبغي التمييز بين الموجودات الاعتبارية ، والموجودات الحقيقية ، والتي لها أعيان في الخارج .

وبعد فإن التعمق في تفاصيل هذا الرأي ، والبحث الفلسفي في دقائقه ، بما تقدم من اعتراضات ، يوجب رد هذا الدليل ورفضه ، والحكم عليه بأنه دليل إقناعي ، جدلي ، لا برهاني يقيني . وقد أشار إلى ضعفه بعض كبار المتكلمين ، كما تقدم .

قال الشهرستاني عن مسألة الرؤية : «واعلم أن هذه المسألة سمعية ، أما وجوب الرؤية ، فلا شك في كونها سمعية ، وأما جواز الرؤية ، فالمسلك العقلي ما ذكرناه ، أي دليل الوجود ، وقد وردت عليه تلك الإشكالات ، ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون ، ولا تحركت الأفكار العقلية إلى التفصي عنها

كل الحركة . فالأولى بنا أن نجعل الجواز ، أيضا ، مسألة سمعية» (١)

وقال السيد الشريف معقبا على استطراد العضد الإيجي في تقرير دليل الوجود ودفع الاعتراضات التي أوردت عليه : «لقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي، لإثبات صحة رؤيته، تعالى... وفي هذا الترويج تكلفات ، يطلعك عليها أدنى تأمل ، فإذا الأولى ما قد قيل: من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر ، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية» (٢) .

ومن أشار إلى ضعفه السعد نفسه ، كما تقدم النقل عنه .

غير أنا إذا نظرنا إلى هذا الدليل بعيدا عن التدقيقات الفلسفية ، والتفصيلات والتفريعات الحكمية ، واكتفينا بالنظر الجملي في دليل الوجود، وهو أن رؤية الشيء دليل وجوده، وامتناع رؤيته دليل عدمه ، فكلما كان وجود الشيء أعظم ، كلما كانت رؤيته أشد وأقوى . وكلما كان وجود الشيء أدق وأضعف كلما كانت رؤيته أضعف، ربما أورث السكون والاطمئنان إلى جواز رؤيته تعالى، خاصة إذا تعلق الأمر بالله تعالى، وهو الذي ليس لوجوده حد ونهاية، ولا مفتتح وغاية ، فكيف لا يُرى، ورؤية الشيء كمال له ، إذ كلما كانت رؤيته أشد وأقوى كلما كان وجوده أتم، وأكمل، وأعظم .

فإثبات الكمال له، تعالى، يقتضي إثبات الرؤية له .

قال ابن تيمية : «لا يوجد أن أحدا من الأمم السليمة الفطرة قال : إن رؤية الله ممتنعة عليه ، يعني أنه لا يجوز أن يكون مرثيا بحال ، وليس في مقدوره أن يُرى أحدا نفسه ، بل هم إذا نفوا الرؤية كان لعظمته من جهة القدر أو الوصف ، مثل قوله : ﴿لاتدركه الأبصار﴾ (٣)، أى لا تحيط به ، ومثل قوله، صلى الله عليه وسلم: «نور أنى أراه» (٤)، وقال : «رأيت نورا» (٥) .

(١) نهاية الأقدام : ص ٣٦٩ .

(٢) شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٥ .

(٣) سورة الأنعام ، الآية ١٠٣ .

(٤)، (٥) أخرجهما مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان ، باب في قوله، عليه السلام، نور أنى أراه، وفي قوله رأيت نورا : ج ١ ص ٩٠ كلاهما عن أبي ذر ، رضي الله عنه .

وهذا في المخلوقات . فالخالق أعظم ، فإن السماء ينفى عنها إدراك البصر لسعتها ، والشمس لبرهانها وشعاعها ، الذي يعيشي البصر ، فيكون ذلك لعجز البصر عن وصف المرئي وقدره .

أما أن يقال : إن موجودا عظيما يمتنع في نفسه أن يكون مرئيا ، كما يمتنع ذلك في المعدوم ، فهذا خلاف ما فطر الله عليه عباده ، بل حيث كان الوجود أكمل كان أحق بأن يجوز أن يرى ويشهد ، لكن بشرط قوى الرائي وكماله» (١) .

وقال ، أيضا : «إذا جاز رؤية الموجود المحدث ، الممكن ، فرؤية الموجود الواجب ، القديم ، أولى ، وإذا كان المخلوق الناقص في وجوده ، يجوز أن يرى ويحس به ، فالرب الكامل في وجوده أحق بأن يرى ، فإن كون الشيء بحيث يرى كمال في حقه لانقص ، لأن كونه لا يرى ولا يحس به لا يثبت في الشاهد الا للمعدوم» (٢) .

وقد اكتفى السعد بهذين الدليلين العقليين على هذا المطلب ، غير أن هناك أدلة أخرى ، ربما أعرض عنها السعد لضعفها ، لكن لآمانع من ذكرها ، ذلك أن تعدد الأدلة على ضعفها ربما أورثت لدى الناظر علما بالمدلول . على أن العقول متفاوتة في الأذعان للأدلة ، فلربما ضعف بعض الناظرين دليلا ، هو عند غيره مقبول ، خاصة في مسألة تأيدت بالشرع الشريف .

فمن هذه الأدلة ما احتج به الأشعري ، وهو الاستدلال على جواز رؤيته ، تعالى ، برؤية الله ، تعالى ، لنفسه ، حيث قال : «مما يدل على رؤية الله سبحانه بالأبصار ، أن الله تعالى يرى الأشياء ، وإذا كان للأشياء رائيا ، فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه ، وإذا كان لنفسه رائيا ، فجائز أن يرينا نفسه ، وذلك أن من لا يعلم نفسه لا يعلم الأشياء» (٣) .

ومنها ما احتج به الاستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني ، حيث قال : «الرؤية معنى لاتؤثر في المرئي ، ولا تتأثر منه ، فإن حكمه حكم العلم ، بخلاف سائر الحواس ، فانها تؤثر وتتأثر ، وإنما يلزم الاستحالة فيه أن لو تأثرت الرؤية من المرئي ، أو تأثر

(١) بيان تلبيس الجهمية : ج ٢ ص ٣٥٢ - ٣٥٣ .

(٢) بيان تلبيس الجهمية : ج ٢ ص ٣٥٤ .

(٣) الإبانة : ص ٥٢ .

المرئي من الرؤية ، وكل ما هذا سبيله ، فهو جائز التعلق بالقديم والحادث» (١)
 قال الشهرستاني : «ولا كلفة في هذه الطريقة إلا إثبات معنى في البصر، لا
 يوتر ، ولا يتأثر - وقد أثبتنا من قبل أن الإدراك البصري لا يستدعي اتصال شعاع
 بالمرئي ، ولا انفصال شيء من الرائي . وإذا بطل الوجهان انتفى التأثير والتأثر،
 وصار المعنى كالعلم ، أو هو من جنس العلم، وقد تقرر الاتفاق على جواز تعلق العلم
 به» (٢) .

ومنها ما استدل به ابن تيمية - آخذاً فحواه من كلام الإمام أحمد - حيث
 قال: كل موجود فالله قادر على أن يجعلنا نحسه بأحد الحواس الخمس ، ومالا
 يكون ممكن إحساسه بإحدى الحواس الخمس ، فإنه معدوم .
 قال : وهذه الطريقة مما بين الائمة أن جهما يقول بأن الله معدوم، لما زعم
 أنه لا يحس بشيء من الحواس (٣) .

* أما الأدلة السمعية الدالة على جواز رؤيته تعالى ، فعلى الرغم من أن أدلة
 الوقوع كافية ، كما نص على ذلك السعد نفسه ، إلا أنه خص نصين بالذكر، أحدهما
 هو عمدة جميع مثبتي الرؤية ومجوزيها ، والآخر دلالتة على هذا المطلب دلالة
 محتملة ظنية .

أما الدليل الأول ، فهو قوله تعالى ، على لسان موسى ، عليه السلام :
 ﴿رب أرني أنظر إليك﴾ (٤) . وهو دليل أهل السنة والجماعة على هذا المطلب .
 وقد استدل بها السعد من وجهين ، كما تقدم ، والحق أن ماذهب إليه من
 دينك الوجهين حق وصواب ، فالوجه الأول : أن سؤال موسى، عليه السلام ، الرؤية
 دليل جوازها، لأنه نبي الله، يعلم الجائز، والممتنع، والواجب، في حقه، تعالى، والا
 لكان جاهلاً، ولكان نفاة الرؤية من المعتزلة والجهمية، ومن وافقهم، أعلم بالله، تعالى،
 وبصفاته من موسى، عليه السلام . ولاشك أن نسبة الجهل إلى هؤلاء أولى من نسبته

(١)، (٢) انظر : نهاية الأقدام : ص ٣٥٨ .

(٣) بيان تلبيس الجهمية : ج ٢ ص ٣٥٠ .

(٤) سورة الأعراف ، الآية ١٤٣ .

إلى نبي ورسول من أولي العزم (١) .

خاصة وأن الجهل بكونه تعالى ممتنع الرؤية عند الخصوم — وهم المعتزلة ومن تبعهم — يوجب التكفير ، أو التضليل ، لأنه جهل بصفة ذاته ، لأن استحالتها عندهم لذاته ، ولأنه ليس بجهة ، فكيف لم يعرف موسى ، عليه السلام ، أنه ليس بجهة ، أو كيف عرف أنه ليس بجهة ، ولم يعرف أن رؤية مالميس بجهة محال ؟ (٢)

قال الغزالي : فليت شعري ماذا يضر الخصم ويقدره من ذهول موسى ، صلى الله عليه وسلم ؟ ، أي قدره معتقدا أنه جسم ، في جهة ، ذو لون . واتهام الأنبياء ،

صلوات الله عليهم ، كفر صراح (٣)

وقد اعترض رؤوساء المعتزلة بعدة اعتراضات على هذا الوجه ، اذكرها على سبيل الاجمال .

* منها ماذهب إليه أبو الهذيل العلاف ، وتابعه عليه الجبائي ، وأكثر البصريين ، وهو قول للكعبي ، وهو أن موسى ، عليه السلام ، لم يسأل الرؤية ، بل تجوز بها عن العلم الضروري ، لأنه لازمها . وهو من قبيل اطلاق اسم الملزوم على اللازم ، وهو شائع .

والجواب عن هذا الاعتراض أن النظر في الآية عُدِّي بحرف الجر «إلى» فهو نص في النظر بالجراحة ، لا العلم القلبي . على أن موسى ، عليه السلام ، كان في حضرة الرب ، جل وعلا ، يكلمه ويناجيه ، فكيف يطلب الدليل ، من العلم الضروري على وجوده . ثم لو حمل النظر على العلم الضروري ، أو على الأحوال التي تفيد العلم الضروري ، لما كان بين السؤال والجواب مناسبة ، ومطابقة ، وقد قال الله تعالى : ﴿لن تراني﴾ وهو نفي للرؤية بالإجماع ، حتى من النفاة ، إذ يمتنع حمل

(١) انظر : الإبانة : ص ٤١ - ٤٢ ، تمهيد الأوائل : ص ٣٠٢ - ٣٠٣ ، الإرشاد : ص ١٨٣ ، قواعد العقائد : ص ١٧٠ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٤٦ - ٤٧ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٠ ، وانظر غاية المرام : ص ١٧٢ ، المواقف : ص ٣٠٠ .

(٢) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٤٦ - ٤٧ ، وانظر : الإرشاد : ص ١٨٣ - ١٨٤ ، لمع الأدلة : ص ١٠٤ .

(٣) الاقتصاد : ص ٤٧ ، وانظر : التفسير الكبير : ج ١٤ ص ٢٣٩ .

قوله تعالى ﴿لن تراني﴾ على نفي العلم الضروري به ، وبما يفيد العلم الضروري به ، مع اندكاك الجبل ، وهو أعظم آية دالة على هذا العلم ، بل وقد تقدم على اندكاك الجبل آيات أخرى بينات ، لا غاية بعدها ، كالعصا ، واليد ، والطوفان ، والجراد ، والقمل ، والضفادع ، والدم ، وإظلال الجبل ، فكيف يمكن بعد هذه الأحوال طلب العلم الضروري ، أو ماهو مقدمات لهذا العلم الضروري ، كآليات البينات ، كيف وقد أمره الله تعالى بالنظر إلى الجبل في قوله ﴿ولكن انظر إلى الجبل﴾ الذي ينافي قوله تعالى ﴿لن تراني﴾ عند حمل النظر على العلم الضروري ، أو ما هو من مقدماته (١)

* ومنها ماذهب إليه أبو القاسم الكعبي ، أيضا ، من أن موسى ، عليه السلام ، سأل الله أن يريه علما من أعلامه الدالة على الساعة (٢) ، أو أن يريه آية من آياته الباهرة (٣) ، التي تزول عندها الخواطر والوساوس عن معرفته (٤) ، فحذف المضاف ، وأقام المضاف إليه مقامه ، نحو : وأسأل القرية .

وجوابه جواب سابقه ، وأيضا لقال موسى : أرني انظر إليها ، لا إليك وأيضا فالله تعالى قال : ﴿لن تراني﴾ ولم يقل : لن ترى آياتي .

ومنها ماذهب إليه الجاحظ ومتبعوه (٥) ، وأبو علي الجبائي ، وابنه أبوهاشم (٦) ، والزمخشري (٧) وهو معتمدهم (٨) ، من أن موسى ، عليه السلام ،

(١) انظر الاعتراض وجوابه في : تمهيد الأوائل : ص ٣٠٩ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٢٦٢ ، الإرشاد : ص ١٨٤ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٨ - ١٩٩ ، التفسير الكبير : ج ١٤ ص ٢٣٩ - ٢٤٠ ، المواقف : ص ٣٠٠ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١١ - ١١٢ ، تبصرة الأدلة طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٤ .

(٢) المواقف : ص ٣٠٠ .

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١١ .

(٤) الشرح الكبير : ج ١٤ ص ٢٣٩ .

(٥) المواقف : ص ٣٠٠ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٢ .

(٦) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٨ ، التفسير الكبير : ج ١٤ ص ٢٣٩ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٥ .

(٧) الكشف : ج ٢ ص ١١٢ - ١١٣ .

(٨) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٦٢ .

إنما سأل الرؤية لا لنفسه ، بل لقومه ، والدليل عليه قوله تعالى : ﴿وَإِذ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (١)، وقوله تعالى : ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (٢) ، وأضاف السؤال إلى نفسه ، ليمنع ، فيعلم امتناعها بالنسبة إلى القوم بالطريق الأولى .

وهذا التأويل فاسد لوجهين :-

الوجه الأول : أنه لو كان هذا السؤال طلباً للمحال ، لمنعهم وزجرهم عنه ، ولردعهم عما لا يليق بجلال الله ، تعالى ، مثلما قال لهم : ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (٣) ، لما قالوا : ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ (٤) ، وكيف يؤخر موسى ، عليه السلام ، الرد والإنكار في مسألة تجويزها باطل ، بل كفر عند كثير من المعتزلة ، فيكون هؤلاء النفاة ، أشد تنزيها ، وأعظم تقديسا لله ، تعالى ، من نبي الله وكتيمه .

الوجه الثاني : أن أولئك الذين طلبوا الرؤية إما أنهم كانوا مؤمنين ، أو كانوا كفارا ، فإن كانوا مؤمنين فكانوا لامحالة يقبلون قول موسى ، عليه السلام ، في عدم جواز هذا السؤال في حق الله تعالى ، فلم يحتج موسى ، عليه السلام ، إضافة السؤال إلى نفسه . وإن كانوا كفارا فهم لا يصدقونه في أن الله تعالى منع العباد من سؤال الرؤية ، وعلى التقديرين فإضافة هذا السؤال إلى نفسه عبث (٥) .

ومنها ما ذهب إليه أبويكر الأصب ، وأبو الهذيل العلاف ، وهو أن موسى ، عليه السلام ، سأل الرؤية وإن علم استحالتها ، ليتأكد دليل العقل بدليل السمع ، كما فعل إبراهيم ، عليه السلام ، حين قال : ﴿رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (٦)

-
- (١) سورة البقرة ، الآية ٥٥ .
 (٢) سورة النساء ، الآية ١٥٣ .
 (٣) سورة الأعراف ، الآية ١٣٨ .
 (٤) سورة الأعراف ، الآية ١٣٨ .
 (٥) انظر : الإنصاف : ص ١٧٨ ، نهاية الأقدام : ص ٣٦٨ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٩ - ٢٠٠ ، التفسير الكبير : ج ١٤ ص ٢٣٩ - ٢٤٠ ، غاية المرام : ص ١٧٢ - ١٧٣ ، المواقف : ص ٣٠٠ - ٣٠١ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٢ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٥ .
 (٦) سورة البقرة ، الآية ٢٦٠ .

والجواب أن يقال : أن موسى، عليه السلام ، إما أن يكون شاكا في الامتناع والجواز ، أو كان قاطعا بالامتناع ، وعلى الأول يلزم كونه جاهلا بالله، تعالى ، وهذا لا يليق بالأنبياء ، عليهم السلام ، وعلى الثاني يكون المفترض منه أن يقول: ربي زدني دليلا على امتناع الرؤية ، لا أن يسأل الرؤية ، مع علمه بامتناعها ، فإنه لا يليق بالعقلاء (١) .

ومنها دعوى بعض النفاة أن معرفة الله، تعالى، لا تتوقف على العلم بمسألة الرؤية، فيجوز - لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية - أنه لم تخطر بباله هذه المسألة - أي امتناع الرؤية - حتى سألوها منه ، فطلبها لهم . أو أنها خطرت بباله، وكان ناظرا فيها طالبا للحق ، فاجترأ على السؤال لتتبين له جلية الحال .

والجواب كما قال السعد ، هذا تغيير، وتلطيف، للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله، تعالى، بما يجوز عليه، وما لا يجوز ، وقصوره في المعرفة عن حثالة المعتزلة (٢) .

وأما دعوى أن منع الرؤية قد خطرت بباله ، لكنه اجترأ على السؤال ، ففيه من لزوم العبث على كليم الله، تعالى، ما لا يخفى على أدنى عاقل ، كيف ومثل هذا التجاسر على الله، تعالى، بطلب ما لا يجوز وهو يشعر بالتجسيم - على رأي الخصوم - يُعَدُّ من الكبائر ، التي يمتنع صدورها عنهم هم ، فكيف من كليم الله تعالى (٣) .
والحق أن هذه الاعتراضات شبه وتمويهات، لا رصيد لها من الصحة والقبول، والمتأمل في أحوال الأنبياء وسلوكهم مع الحق، جل وعلا، يدرك مدى هيبتهم وإجلالهم له، جل وعلا، من أن يجترؤا في التقدم بين يديه ليسأله ما لا يجوز عليه، مع علمهم باستحالته، أو أن يجهلوا ماهم مقدمين عليه من أسئلة بين يدي مولا هم، فيسألوا ما لا علم لهم به، مما لا يجوز عليه، تعالى، فيكون آحاد أولئك المجترئين على الله بأقيستهم الفاسدة، وآرائهم الكاسدة، مع غلظتهم مع المولى، جل وعلا،

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٨ ، ص ٢٠٠ ، التفسير الكبير : ج ١٤ ص ٢٣٩ ، ص ٢٤٠ ، المواقف : ص ٣٠١ ، شرح المقاصد : ص ١١٢ - ١١٣ .

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٣ .

(٣) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ٩٩ .

وقلة تأديهم في حضرته ، وتعبيرهم عن جنبه وحضرته بالألفاظ، والأحكام الجافة الجامدة - أعلم من أنبياء الله وأصفياه به، تعالى . ولا يرتكب هذه العماية إلا من خسى بصره ، وانتكست بصيرته .

أما الوجه الثاني من الاستدلال ، فهو كما قال السعد وغيره : إن الله علق رؤيته على استقرار الجبل ، وهو ممكن ، والمعلق على الممكن ممكن مثله (١)
قال الرازي : وإنما قلنا: إن المعلق على الجائز جائز ، لأن بتقدير وقوع ذلك الشرط الجائز ، إن لم يحصل المشروط ، لزم الكذب في كلام الله تعالى ، وإن حصل كان الجواز قبله حاصلًا (٢) .

واعترض المعتزلة على هذا الوجه بأنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل، إما حال سكونه ، أو حركته ، والأول ممنوع ، إذ لو علقها حال السكون لزم حصول الرؤية، لكن الرؤية لم تحصل ، فُعلم أن التعليق لم يكن حال الاستقرار ، فلزم الثاني، إذاً هو مسلم ، إذاً تعليق الرؤية على استقرار الجبل كان حال حركته واندكاه . فعلى هذا يكون تعليق الرؤية على أمر محال ، لأن الاستقرار حال الحركة محال . وهذا الاعتراض أحد وجهي استدلالهم بالآية على نفي الرؤية (٣) .

والجواب : أن الشرط هو استقرار الجبل ، واستقرار الجبل هذا من حيث هذا المفهوم أمر جائز الوجود، فثبت أن الرؤية معلقة على أمر جائز الوجود . إذ استقرار الجبل عند حركته ليس بمحال ، إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة، إنما المحال الاستقرار مع الحركة . واستقرار الجبل وحركته ذاتي الإمكان ، والإمكان الذاتي لا يزول ، ولهذا صح جعله دكا ، فإنه لا يقال: جعله دكا إلا فيما يجوز أن لا يكون كذا . وهذا كما أن قيام زيد حال قعوده ممكن، وبالعكس . والمحال اجتماعهما (٤) .

-
- (١) انظر : الإبانة : ص ٤٣ ، الإنصاف : ص ١٧٩ ، نهاية الأقدام : ص ٣٦٧ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٠ ، المحصل : ٢٧٥ ، المواقف : ص ٣٠٠ .
(٢) الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٠ .
(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٦٥ .
(٤) انظر : الاعتراض والرد عليه : ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٠ - ٢٠١ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ٩٩ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٣ .

ولهم اعتراضات آخر غير هذا ، في غاية الفساد والركاكة ، أعرضت عن ذكرها ، والمذكور أولاًها ، وهو بعدُ تمويهٌ وتدليس على العقول ، إذ لو أخذنا بهذا الاعتراض وأجريناه في أحكامنا ، وعقودنا ، ومعاملاتنا ، لما كان لمعنى الشرط ، والأحكام المعلقة ، فيها ، أية فائدة ، ولكان الشرط المنتفي الوقوع ممتنع الوقوع أبداً ، ولما حصل له تبدل البتة . كأن يقول زيد - وهو جالس - لعبده : إن قمتُ فأنت حرٌّ ، ولم يَقم زيد فلم يعتق عبده ، فهل يقال : إن قيام زيد ممتنع بعد امتناعه منه ، لأنه علّق الحكم - وهو العتق - على قيامه ، وقيامه حال قعوده ممتنع ، ومحال .

وفي الآية أوجه آخر من الاستدلال على جواز الرؤية ، ذكر السعد منها اثنان وضعفهما ، مع أن قوة دلالتهما ظاهرة .

ذلك أن قوله تعالى ﴿لن تراني﴾ دليل جواز الرؤية ، إذ لو كانت مستحيلة لبيّن سبحانه وتعالى لنبيه حكم هذه المسألة ، بحيث لاتدع مجالا للشك والالتباس ، ولقال تعالى حينئذ: لست بمرئي ، أو لا أرى ، أو لاتجوز رؤيتي ، إذ الحالة كانت حالة الحاجة إلى البيان ، والحكمة تقتضي البيان عند الحاجة (١) . يدل على هذا أنه لو كان في يد رجل حجر ، فقال له إنسان: ناولني هذا لأكله ، فإنه يقول له : هذا لا يؤكل ، ولايقول له : لن تأكله . ولو كان في يده بدل الحجر تفاحة لقال له : لن تأكلها ، أى هذا مما يؤكل ، لكنك لن تأكلها . فلما قال تعالى : ﴿لن تراني﴾ ، ولم يقل : لا أرى ، أو لست بمرئي ، دل ذلك على جواز رؤيته تعالى (٢) .

أما الوجه الآخر الذي ضعفه السعد ، فهو مما عزاه ابن فُورَك إلى الشيخ أبي الحسن ، ذلك أنه حمل التجلي ، على خلق الحياة في الجبل ، ومن ثمّ توجه الجبل لرؤية الله ، تعالى (٣) . والسعد قد تحاشى التفسير المشهور ، بمعنى ظهور الرب ، جل وعلا ، للجبل ، لأنه يستلزم أن قد كان بين الله ، تعالى ، وبين الجبل حجاب

(١) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٢ .

(٢) انظر : التفسير الكبير : ج ١٤ ص ٢٤٠ .

(٣) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٣ ، شرح المقاصد :

ج ٢ ص ١١٤ .

وانظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٠٨ ، المحرر الوجيز : ج ٦ ص ٦٩ - ٧٠ .

فارتفع ، وظهر للجبل (١)، وهذا عند السعد مما لا يليق بصفات الله، تعالى، فالصواب عنده التفسير الأول . ثم ضَعَّف الاستدلال بجواز الرؤية المستنبط من هذا التفسير ، أيضا . ولعل سبب ضعفه عنده عدم صحة التفسير المذكور ذاته ، لا أنه بعد صحته لا يدل على جواز الرؤية .

والحق أن هذا الوجه من الاستدلال قوي جدا، ويفيد جواز رؤيته، تعالى، ولو مع اندك الرائي . وتدهده فأمّا على التفسير المنقول عن الأشعري فدلالته ، ظاهرة، ولا يمتنع أن يخلق الله تعالى في ذات الجبل الحياة، والعقل، والفهم ، ومن ثمّ خلق الرؤية فيه متعلقة بذاته العلية ، سبحانه وتعالى ، والدليل عليه قوله، تعالى ﴿يا جبال أوبي معه والطير﴾ (٢)، وكونه مخاطبا بهذا الخطاب مشروط بحصول الحياة، والعقل فيه . فإذا علم ذلك ، كان المقصود من هذا التجلي تقرير أن الإنسان لا يطبق رؤية الله تعالى، وأنه متى ما توجّه النظر إليه اندك واحترق ، بدليل أن الجبل مع عظمته لما رأى الله تعالى، آنذاك، اندك، وتفرقت أجزأه (٣) .

هذا إن حملنا التجلي على هذا المعنى، أما إن حملناه على التفسير المشهور وهو الظهور، كما وردت بذلك عدة روايات مرفوعة ، مؤيدة بالمنقول عن بعض الصحابة والتابعين (٤)، مع دلالة سياق النظم عليه ، فيكون أولى من التفسير السابق، فهو، أيضا، يدل على جواز رؤيته، تعالى ، فحيث جاز أن يتجلى ويظهر الرب، جل، وعلا، للجبل ، وهو جماد لا ثواب له، ولا عقاب ، فظهوره وتجليه لعباده المؤمنين أولى. وإنما منعهم الله من رؤيته في الدنيا لعدم إطاقتهم ذلك ، مثل عدم إطاقة الجبل (٥) .

وتحاشي السعد، وغيره من المتكلمين، لتفسير التجلي بهذا المعنى، غير سديد

(١) انظر : المرجعين السابقين : نفس الصفحات . وانظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٠٨ - ٣٠٩

(٢) سورة سبأ ، الآية ١٠ .

(٣) انظر : التفسير الكبير : ج ١٤ ص ٢٤٢ .

(٤) انظر : تفسير ابن جرير : ج ٩ ص ٥٢ - ٥٤ ، تفسير ابن كثير : ج ٣ ص ٤٦٦ - ٤٦٨ ، تفسير الخازن وتفسير البغوي بهامشه : ج ٢ ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

(٥) انظر : حادي الأرواح : ص ٢٠٣ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢١٣ - ٢١٤ .

فإنه تجل يليق بجلاله ، لا كما هو من خصائص الأجسام والأعراض ، والعجب منهم كيف فرقوا بين التجليين؟ فأجازوا تجليه تعالى للجبل حالة كون الجبل رائيا له ، ومنعوا من تجليه هو وظهوره للجبل ، مع أن رؤية الجبل لله ، تعالى ، لا تتحقق إلا بعد ظهوره تعالى ، وزوال شيء من الحجب . فأبي فرق بين التجليين ، إذ كلاهما ظهور للمولى ، جل وعلا ، وزوال شيء من الحجب التي احتجب بها ، تعالى ، عن خلقه . لكن الظهور الأول وقع على الجبل مع كونه رائيا ، والآخر وقع عليه دون كونه رائيا

ومن أوجه الاستدلال في هذه الآية ، مما لم يذكره السعد ، أن الله تعالى قال لموسى : ﴿لن تراني﴾ وعلق رؤيته على استقرار الجبل ، بقوله : ﴿ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ ، فلو كانت رؤيته تعالى ممتنعة امتناعا ذاتيا ، لما تطف سبحانه وتعالى مع موسى ، عليه السلام ، في الجواب ، ولما علقها على شيء ممكن ، بل لأيسره وعاتبه على سؤاله ، ولنهاه وزجره ، كما فعل سبحانه مع بعض الأنبياء ، حيث عاتب نوحا ، عليه السلام ، بطلب انجاء ولده الكافر ، من الغرق ، بقوله : ﴿إني أعظك أن تكون من الجاهلين﴾ (١) ، وكما عاتب آدم ، عليه السلام ، على الأكل من الشجرة بقوله : ﴿ألم أنهكما عن تلكما الشجرة﴾ (٢) .

وفي المقابل لم يعاتب ، سبحانه وتعالى ، بعض الأنبياء على ما سأله تعالى ، فحينما قال إبراهيم ، عليه السلام : ﴿رب أرني كيف تحي الموتى﴾ ، لم ينكر عليه سؤاله ، بل قال تعالى : ﴿أو لم تؤمن﴾ فقال ، عليه السلام : ﴿بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ (٣) . وحينما قال عيسى ، عليه السلام : ﴿اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا﴾ (٤) لم ينكر عليه سؤاله .

ففي إنكاره ، تعالى ، على نوح وآدم ، عليهما السلام ، دليل على عدم جواز ماطلب ، وعدم الإنكار على إبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، عليهم السلام ، دليل الجواز وعدم الاستحالة . وحيث لم يؤسس الله تعالى موسى ، عليه السلام ، بل أطمعه

(١) سورة هود ، الآية ٤٦ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية ٢٢ .

(٣) سورة البقرة ، الآية ٢٦٠ .

(٤) سورة المائدة ، الآية ١١٤ .

ورجّاه، حيث علق الرؤية على ماهو جائز الوجود، دَلَّ هذا على جواز رؤيته تعالى (١).

ومن هنا يعلم أن ما استدل به المعتزلة، من منع رؤيته بأن الله، تعالى، ماذكر سؤال الرؤية إلا وقد استعظمها ، كما في الآيات السابقة الذكر ، استدلال كاذب ، خاطيء ، فإن أولئك الذين استعظم الله تعالى سؤالهم رؤيته ، لم يكونوا أنبياء، ولم يكونوا قد سألوا انبياءهم على وجه التعلم وطلب المعرفة برهم ، ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ، كما فعل سيدنا موسى ، عليه السلام ، بل كان طلبهم الرؤية تعنتاً وعتاداً . ولهذا استعظم الرب، جل وعلا، إنزال الملائكة ، واستكبر إنزال الكتب، مع إمكانهما . ولو كان الاستعظام والاستكبار لأجل امتناع الرؤية ، لمنع موسى، عليه السلام ، قومه عن ذلك ، كما منعهم حين طلبوا أن يجعل لهم إلها . فزجرهم عن أن يجعل لهم إلها ، ولم يزجرهم عن سؤالهم إياه رؤية الله تعالى (٢).

وبعد فإن دلالة هذا الدليل من تلك الأوجه على جواز الرؤية دلالة ظاهرة قوية، لاتقدح فيه تلك الاعتراضات التي لاتعدو كونها شبهات وتمويهات .

وقد عكس نفاة الرؤية هذا الدليل على أهل السنة ، بأن في الآية مايفيد امتناع الرؤية ، وهو قوله تعالى ﴿لن تراني﴾ فاستدلوا بهذا النص على امتناع رؤيته تعالى ، فإن «لن» موضوعة لتأييد النفي ، فتكون رؤيته تعالى منفية أبداً، وفي سائر الاحوال، والأزمان، والأشخاص ، كقوله تعالى: ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾ (٣)(٤) . وقوله تعالى: ﴿إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له﴾ (٥)(٦) .

(١) انظر: كتاب التوحيد للماتريدي: ص ٧٨ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٢ . ٣٩٣ ، حادي الأرواح : ص ٢٠٣ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢١٣ .

(٢) انظر : رد الدارمي على المريسي : ص ٥٨ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٥ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١١٥ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٣ .

(٣) سورة البقرة ، الآية ٢٤ .

(٤) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٦٤ ، المغني في أبواب التوحيد : المجلد الأول : ج ٤ ، رؤية الباري : ص ١٦١ - ١٦٢ ، ص ١٦٩ .

(٥) سورة الحج ، الآية ٧٣ .

(٦) انظر : الكشف : ج ٢ ص ١١٣ ، التفسير الكبير : ج ١٤ ص ٢٤٢ .

والجواب : امتناع إفادة «لن» التأييد، حيث لم يثبت هذا النقل عن أئمة اللغة، ولا عرف ذلك ولا اشتهر. بل هو موضوع للنفي المؤكد في المستقبل ، سواء طال الزمان المستقبل، أم قصر . يدل على ذلك صحة الاستثناء بعده بإيقاع الفعل معلقا على شرط جائز ، كقول أخى يوسف ، عليه السلام : ﴿فلن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبى أو يحكم الله لي وهو خير الحاكمين﴾ (١)، وكقوله تعالى: ﴿ ولن يتمنوه أبدا﴾ (٢) ولاشك أنهم يتمنونه في الآخرة للتخلص من العقوبة ، لقوله تعالى : ﴿ونادوا يامالك ليقتض علينا ربك﴾ (٣) . قال ابن مالك :

ومن رأى النفي بلن مؤيدا *** فقله اردد وخلافه اعضدا (٤)

وعلى فرض التسليم بإفادة «لن» النفي المؤيد ، فليكن هذا النفي المؤيد محمولا على وقت مخصوص ، لا على عموم الأوقات ، وهو الرؤية في الحياة الدنيا، يدل عليه وقوع هذا الجواب لسؤال موسى ، عليه السلام ، الرؤية في الحياة الدنيا . وعلى فرض استغراق النفي في «لن» جميع الأوقات، إلا أنه يجب حمل النفي على الرؤية في الدنيا، توفيقا بين الأدلة (٥) .

وأما جعل «لن» في الآية ، كـ«لن» في الآيتين السابقتين في إفادتهما عموم النفي المؤيد . فتمثيل مع الفارق ، ذلك أن استفادة النفي المؤكد المؤيد في قوله تعالى: ﴿لن يخلقوا ذبابا﴾ وقوله ﴿ولن تفعلوا﴾ ليس من حرف النفي «لن»، بل هو لأمر

(١) سورة يوسف ، الآية ٨٠ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٩٥ .

(٣) سورة الزخرف ، الآية ٧٧ .

(٤) انظر : الكافية الشافية بشرح ابن مالك : ج ٣ ص ١٥١٥ ، ص ١٥٣١ ، وانظر : شرح المفصل : ج ٨ ص ١١٢ ، مغني اللبيب : ج ١ ص ٣١٤ - ٣١٥ .

(٥) انظر الجواب في :- تمهيد الأوائل : ص ٣٠٦ ، الإنصاف : ص ١٧٩ ، أصول الدين : ص ٩٩ - ١٠٠ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٥ ، التفسير الكبير : ج ١٤ ص ٢٤٢ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١١٥ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٢ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢١٤ .

خارج عن «لن»، وهي القرينة العقلية ، وحكم الضرورة والبدئية ، بحسب المشاهدة الواقعية ، وهي استحالة إتيان البشر بسورة مثل سور القرآن ، أو خلق ذباب واحد . بدلالة أنه لم يقع ، بسبب الاستحالة الذاتية (١) .

* أما الآية الأخرى والتي استدل بها السعد على جواز رؤيته تعالى ، لكن لا على سبيل القطع ، فهو الاستدلال بقوله تعالى : ﴿لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير﴾ (٢) . وقد عزا هذا الاستدلال إلى الأصحاب ، ويعني بهم الأشاعرة (٣)

فقول السعد: «ربما يلزم جوازها» دليل على أن هذا الوجه من الاستدلال ليس بحاسم ولاقاطع في الباب .

والحق أن التمدح بنفي الشيء لا يستدعي جوازه استنادا إلى نفس النص ، ولكن يعلم من أدلة أخرى . لجواز أن يكون التمدح بالنفي واجبا ، أبدا ، في سائر الأوقات ، والأحوال ، إذ لو زال للزم منه الباطل والمحال ، كقوله تعالى: ﴿بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبه﴾ (٤) ، فتمدح ، سبحانه ، وتعالى ، بنفي الولد والصاحبة عنه ، وهذا التمدح لا يزول ، لأنه تمدح عائد الى الذات ، وما كان عائدا إلى الذات استحال زواله ، إذ التمدح به يراد به إثبات معنى ثبوتي لله تعالى ، وهو كمال ربوبيته وقهره ، وكمال صفاته وذاته . وكالتمدح بنفي السنة والنوم عنه ، في قوله تعالى ﴿لاتأخذ سنة ولا نوم﴾ (٥) المتضمن إثبات كمال قيوميته .

(١) انظر : حاشية الصبان على الأشموني: ج ٣ ص ٢٧٨ ، حاشية الخضري: ج ٢ ص ١١٠ ، مغنى اللبيب : ج ١ ص ٣١٤ - ٣١٥ ، رؤية الله تعالى : ص ٤٣ - ٤٤ .

(٢) سورة الأنعام ، الآية ١٠٣ .

(٣) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٠٤ ، الإنصاف : ص ١٨٢ - ١٨٣ ، التفسير الكبير : ج ١٣ ص ١٣٠ - ١٣١ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٤ ، المواقف : ص ٣٠٩ .

وانظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤٣٨ - ٤٣٩ .

(٤) سورة الأنعام ، الآية ١٠١ .

(٥) سورة البقرة ، الآية ٢٥٥ .

وكالتمدح بنفي الموت عنه، في قوله تعالى ﴿وتوكل على الحي الذي لا يموت﴾ (١) المتضمن إثبات كمال حياته . وكالتمدح بنفي اللغوب عنه ، في قوله تعالى : ﴿ومامسنا من لغوب﴾ (٢)، المتضمن إثبات كمال قدرته ونفوذ مشيئته . ففي هذه الآيات وغيرها التمدح فيها عائد الى الذات ، فلا يزول ، إذ لو زال للزم ثبوت ضد تلك المعاني وهو محال عقلا، فيمتنع .

وهكذا التمدح بنفي الرؤية في الآية السابقة ، هي عند نفاة الرؤية راجعة إلى الذات العلية ، وهي تتضمن مدحا ثبوتيا عندهم ، وهي امتناع كونه، تعالى، جسما، أو عرضا ، أو ذا صورة أو لون ، مما هي من لوازم الرؤية ، فالمعنى الثبوتي هو كمال تنزهه وتقديسه عن مشابهة الخلق ، وسمات الحدوث والزوال (٣) .

غير أن المستدلين بالآية على جواز الرؤية ، وهم الأشاعرة ، يمنعون كون التمدح بنفي الرؤية راجعا إلى الذات ، أو إلى صفات الذات ، بل يرونه عائدا إلى صفات الفعل ، إذ عندهم الرؤية بخلق الله تعالى ، ونفيها بخلق ضدها ، وأفعال الله، تعالى، عندهم حادثة ، يجوز زوالها ، وزوال المادح الراجعة إليها ، إذ لا يلزم منه شيء محال، فلا يلزم تغير في القديم، ولا نقص في الذات (٤)، وذلك مثل قوله، تعالى : ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ (٥)، وقوله تعالى ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾ (٦)، وغيرها من الآيات ، إذ نفي إتيان الله، تعالى، كل نفس هداها ، وجعل الناس أمة واحدة ، لا يلزم منه نفي المادح عنه ، ككونه تعالى له مطلق القدرة على ذينك الفعلين ، فمتعلقات القدرة والمشيئة راجعة إلى صفات الفعل،

(١) سورة الفرقان ، الآية ٥٨ ،

(٢) سورة ق ، الآية ٣٨ .

(٣) انظر هذا الاعتراض للنفاة على الاستدلال بالآية بذلك الوجه في : المغني في أبواب التوحيد والعدل : المجلد الأول : ج ٤ ، رؤية الباري : ص ١٥٢ - ١٥٣ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٤) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٢ ، وانظر : شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص

(٥) سورة السجدة، الآية ١٣ .

(٦) سورة هود، الآية ١١٨ .

والله تعالى له أن يفعل وأن لا يفعل ، وزوال فعل بعينه ، أو امتناع الرب من فعله ، لا يستلزم نفي المادح عنه باتفاق الكل ، إنما زوال المادح عن ذلك الحادث ، المفعول بعينه .

وقد اعترض السعد على هذا الوجه من الاستدلال باعتراض آخر ، وهو أن هذا الوجه من الاستدلال مبني على أن التمدح في الآية راجع إلى كل قضية من تلك القضيتين على حدة ، وهما : ﴿لاتدركه الأبصار﴾ و ﴿وهو يدرك الأبصار﴾ ، بخلاف ما إذا كان راجعا إلى المجموع (١) .

على أن هذا الاستدلال لا يستقيم للأشاعرة ، على وجه الخصوص ، لأنهم لم يتردوا دليلهم هذا - أعني كون التمدح بالنفي يستلزم جواز حصول المنفى - كما في منعهم تعلق قدرة الرب ، جل وعلا ، بالظلم ، إذ الامتناع فيه ذاتي ، لشرعي عندهم (٢) ، مع أن قوله تعالى : ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ولا يظلم ربك أحدا﴾ (٤) فيهما تمدح بنفي الظلم ، ولولا جواز وقوع الظلم منه ، تعالى ، لما تمدح بنفيه عنه ، إذ العدم المحض لا يصلح للمدحة .

غير أن أهل السنة ، والمتكلمين ، من الأشاعرة ، والماتريدية ، لهم طريق في تفسير الرؤية المنفية ، وهي وإن كانت لاتدل على جواز الرؤية ، لكن بالعلم بهذا التفسير يمتنع حمل نفي الإدراك ، على نفي الرؤية مطلقا ، وبعدها يمكن التوفيق بينها ، وبين الآيات الدالة على جواز الرؤية ، بل وقوعها . فليس هذا التفسير إلا طريقاً للجمع بين النصوص التي ربما أبان ظاهرها التعارض ، فيكون هذا التفسير جوابا حاسما لدفع الشبهة وإزالة الوهم واللبس .

وهذا التفسير راجع إلى إيضاح المراد من لفظ «الإدراك» المنفي في الآية ، فهم يرون أن «الإدراك» هو الإحاطة بالشيء ، أي رؤيته ، تعالى ، على سبيل الإحاطة به ، فهو أخص مطلقا من الرؤية ، فهو رؤية مخصوصة ، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم .

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٢ .

(٢) تقدمت هذه المسألة ، انظر ص ٣ ص ١١٠١ من البحث .

(٣) سورة فصلت ، الآية ٤٦ .

(٤) سورة الكهف ، الآية ٤٩ .

فكل إدراك رؤية ، وليس كل رؤية إدراك .

ومثل هذا الإدراك المنفي ، وهو الإحاطة بالشيء ، مع ثبوت رؤيته ، قوله تعالى : ﴿ فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون ، قال كلا ﴾ (١) فلم ينف موسى ، عليه السلام ، الرؤية ، وإنما نفى الإدراك ، الذي هو الإحاطة . فكذا المولي ، جل وعلا ، لا يدرك ، أى لا تحيط به الأبصار . فعلى هذا فلا تعارض بين هذه الآية ، وبين الدلائل المثبتة للرؤية ، بل هذه وردت بنفي غير ماوردت تلك بإثباته ، إذ الرؤية والإدراك غيران (٢) .

قال النسفي : « حكى الأشعري هذا الجواب في كتابه في نقض أوائل الأدلة على الكعبي عن جماعة من البصريين ، منهم عبدالرحمن بن أبي رؤية ، وزهير الأثري ، وأبو معاذ التومني ، وأبو المغيرة البصري ، وإلى هذا ذهب أبو العباس القلانسي ، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي » (٣)

وقد ورد مثل هذا التفسير عن بعض الصحابة والتابعين ، فعن ابن عباس ، رضي الله عنه ، أنه قال : « لا يحيط بصر أحد بالملك » ، وعن قتادة أنه قال : « هو أعظم من أن تدركه الأبصار » ، وعن عطية العوفي أنه قال في قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ (٤) : هم ينظرون إلى الله ، لا تحيط أبصارهم به من عظمتهم ، وبصره محيط بهم ، فذلك قوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ (٥) (٦) .

(١) سورة الشعراء ، الآية ٦١ ، ٦٢

(٢) انظر : التوحيد للماتريدي : ص ٨١ ، تفسير الطبري : ج ٧ ص ٢٩٩ - ٣٠٠ ، الإنصاف : ص ١٨٣ - ١٨٤ ، الإرشاد : ص ١٨٢ - ١٨٣ ، الفصل : ج ٣ ص ٢ - ٣ ، الغنية في أصول الدين : ص ١٤٥ - ١٤٦ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤٣٧ ، التفسير الكبير : ج ١٣ ص ١٣٣ - ١٣٤ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١١٣ - ١١٤ ، الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ٢٥١ ، حادى الأرواح : ص ٢٠٧ - ٢٠٩ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢١٥ .

(٣) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤٣٨ .

(٤) سورة القيامة ، الآيتان ٢٢ ، ٢٣ .

(٥) سورة الانعام ، الآية ١٠٣ .

(٦) انظر : تفسير الطبري : ج ٧ ص ٢٩٩ - ٣٠٠ ، تفسير ابن كثير : ج ٣ ص ٣٠٣ ، تفسير القرطبي : ج ٧ ص ٥٤ .

غير أن بعض السلف ذهب في تفسير الآية تفسيراً آخر ، حيث حمل الإدراك على الرؤية ، كما هو رأي المعتزلة ، لكن خص هذا النفي بالحياة الدنيا ، دون الآخرة جمعا بين الأدلة .

فعن إسماعيل بن علية أنه قال في هذه الآية : هذا في الدنيا . وهذا قول السيدة عائشة أم المؤمنين ، حيث ذهبت إلى نفي رؤية النبي محمد ، صلى الله عليه وسلم ، ربه في الحياة الدنيا ، أخذاً بقوله تعالى : ﴿لاتدركه الأبصار﴾ مع كونها تثبت رؤيته ، تعالى ، في الآخرة للمؤمنين ، فهي رضي الله عنها ، حملت الإدراك المنفي على الرؤية لكن خصته بالحياة الدنيا فقط (١) .

ومن السلف من ذهب إلى أن الإدراك المنفي هو الرؤية نفسها ، لكنه وجّه نفي الإدراك إلى الكل ، حيث قال في : ﴿لاتدركه الأبصار﴾ : أى جميعها . أى أن السلب مُتَوَجِّه إلى العموم ، فيفيد ثبوت الرؤية للبعض ، وهم المؤمنون في الجنة ، جمعا بين الأدلة (٢) .

وقد استدلت المعتزلة بهذه الآية أعني قوله تعالى : ﴿لاتدركه الأبصار﴾ على نفي الرؤية وامتناعها ، وجعلوها العمدة من أدلتهم السمعية ، فأنا أذكر وجه الدلالة في الآية عندهم ، ورد أهل السنة عليهم بشكل مختصر .

فقد استدلت المعتزلة بهذه الآية على امتناع رؤية الباري ، جعل وعلا ، من وجهين :-

الوجه الأول : أن الإدراك المضاف إلى الأبصار هو بعينه الرؤية البصرية ، أو هما متلازمان ، لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر .

فالآية نفت رؤية الأبصار لله ، تعالى ، وهذا النفي يتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات ، لأن الجمع المعروف باللام - وهو الأبصار - عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق ، بإجماع أهل العربية ، والأصول ، والتفسير ، وبشهادة استعمال الفصحاء .

(١) انظر تفسير الطبري ج ٧ ص ٣٠٢ ، تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٣٠٢ .

(٢) انظر : المرجعين السابقين ، نفس الجزء والصفحة .

فالله تعالى أخبر أنه لا يراه أحد في المستقبل ، فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه ، وهو محال . لأن النكرة في سياق النفي تعم (١) .

الوجه الثاني : أن نفي إدراكه تعالى بالأبصار وارد مورد التمدُّح، والتمدُّح فيه عائد إلى الذات ، فيكون نقيضه وهو الإدراك بالبصر نقصا ، وهو على الله تعالى محال . وهذا الوجه يدل على نفي الجواز (٢) .

وقد أجاب الأشاعرة عن هذين الوجهين ، أما الأول فبمنع بعض مقدمات الدليل ، كمنع كون الإدراك هو بعينه الرؤية ، أو هما متلازمان ، بل الإدراك رؤية مخصوصة ، وهو رؤية الشيء على سبيل الإحاطة بجوانب المرنى، إذ حقيقته النيل والوصول والبلوغ ، كما تقدم .

فقولهم : «لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر» دعوى ممنوعة ، بل يصح أن يقال : رأيته وما أدركه بصري ، أي لم يحط به .

والحاصل أن القول بكون الإدراك هو بعينه الرؤية، أو هما متلازمان، مجرد دعوى تكذيبها اللغة . وقد سبق النقل عن بعض السلف في التفريق بين الإدراك والرؤية، عند تفسيره لهذه الآية .

وكمنع إفادة النص العموم والاستغراق ، لأن «تدركه الأبصار» موجه كلية، وقد دخل عليها النفي ، فَرَفَعَهَا ، وَرَفَعُ الموجهة الكلية ، سالبة جزئية . بمعنى أن الآية أفادت سلب العموم ، لا عموم السلب . والفرق بينهما أن في الأول يعتبر العموم الذي في القضية ثم يورد عليه النفي ، وفي الثاني العكس . وعلى فرض احتمال النص للتوجيهين ، تنتفي دلالة الدليل على مدعاهم ، إذ غايته الظن ، مع احتمال الطرف الآخر ، وما تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال .

هذا مع فرض التسليم بكون «اللام» في «الأبصار» للعموم والاستغراق ، وإلا انعكست القضية ، فنقول : «لاتدركه الأبصار» سالبة مهمة والمهمة في قوة الجزئية . فالمعنى حينئذ : لاتدركه بعض الأبصار ، وتخصيص البعض بالنفي يسد

(١)، (٢) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٣٣ ، المغني في أبواب التوحيد والعدل :
المجلد الأول ج ٤ رؤية الباري : ص ١٤٥ ، ص ١٥٠ - ١٥٣ .

بالمفهوم على الإثبات للبعض ، فالآية حجة لنا لاعلينا .

أو أن هذا النص الذي يفيد منع الرؤية عام ، والنصوص الأخرى الدالة على الجواز والوقوع خاصة ، والخاص مقدم على العام ، والعام محمول عليه .

وكمنع العموم والاستغراق في جميع الأزمان، على فرض التسليم بالمنع لعموم الأشخاص ، لأن النفي في الآية جاء سالبة مهمة ، لا دائمة ، بالنسبة للأزمان، ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا .

أما الوجه الثاني ، فإن الاعتراض عليه بأن مذهبهم إليه من كون نفي إدراكه، تعالى، بالأبصار وارداً مورد التمدح ، والتمدح فيه راجعاً إلى الذات ، فلو ثبت نقيضه للزم منه النقص على الذات العلية ، مجرد دعوى ، لادليل عليها (١) . بل الحق أن التمدح بالنفي عائد إلى صفات الفعل ، لا إلى الذات، ولا إلى صفات الذات، ومعلوم أن التمدح بنفي صفات الفعل ، لا يستلزم من ثبوت ضده زوال المباح عنه تعالى (٢) ، لأن له، تعالى، أن يفعل وأن لا يفعل ، وفي كلا جانبي الأمر المترجح، من الفعل وعدم الفعل، مدحة له تعالى . ورؤيته، تعالى، بالأبصار، أو عدم رؤيته، من فعله هو تعالى ، عند أهل الحق ، لأنه تعالى هو الذي يخلق الرؤية والإدراك في الرائيين ، وهو الذي ينفيه ويمنعه . فصح بذلك عود التمدح بالنفي إلى صفات الفعل لله، تعالى . وبذا تبطل هذه الحجة أيضاً . وقد تقدم طرف من الكلام على هذا الوجه، عند استدلال أهل السنة بهذا الدليل، على جواز رؤيته، تعالى .

ثم على فرض احتمال النص تردد التمدح بين عوده إلى الذات ، أو إلى صفات الفعل ، ليتكافأ فيتساقط ، إلا أن الذي يرجح عوده إلى صفات الفعل انضمام أدلة أخرى، من الكتاب والسنة، تدل على وجه القطع على جواز الرؤية، بل وقوعه . فهذه الآية وإن لم تفد جواز الرؤية ، كما سلف ، إلا أنها لا تمنعه .

(١) انظر أجوبة الأشاعرة على شبه المعتزلة في :-

التفسير الكبير : ج ١٣ ص ١٣٢ - ١٣٥ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٣ - ٢١٤ ، المواقيت وشرحه : ج ٣ ص ١١٣ - ١١٤ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٢ .

وبعد فقد اكتفى السعد بهذين الدليلين على جواز رؤيته، تعالى ، ولاشك أن الدليل الأول دلالة قوية ، لاتقف أمامه تلك الشبه والاعتراضات التي اعترض بها نفاة الرؤية ، وأما الدليل الثاني فعلى الرغم من كونه لايرقى إلى الدلالة على المدعى، على وجه لا يحتمل الشك والاعتراض ، الا أنه لايدل على انتفاء الرؤية وامتناعها عقلا، أو شرعا . فهو لايتعارض مع أدلة الجواز الأخرى ، بل أدلة الوقوع ، وبانتفاء التعارض يمتنع تمسك النفاة به على صحة مدعاهم .

وهناك أدلة أخرى دالة على جواز الرؤية ، ربما أعرض السعد عنها، لأنها ليست نصا في حسم النزاع ، والدلالة على المطلوب ، أو اكتفاء بأدلة الوقوع .
لذا فاكثفي بما اكتفى به السعد ، إذ بعد القطع بثبوت أدلة الوقوع ، والقطع بدلالاتها على الرؤية، ينتفي شغب النفاة ، وتنقطع شبههم وتلبيساتهم .

* أما المسألة الثانية في هذا المبحث ، فهي مسألة وقوع الرؤية، والأدلة التي ساقها السعد على هذا المطلب ، حيث بيّن السعد ، كغيره من المتكلمين أن الوقوع يثبت بالسمع دون العقل . وهو أمر لانزاع فيه .

وقد استدلل السعد أولا بالإجماع ، أي إجماع الصحابة ، ومن بعدهم من التابعين، قبل ظهور المخالفين، على جواز الرؤية ، بل وقوعها في الآخرة للمؤمنين(١) .

والحق أن الإجماع، المستند الى نصوص الكتاب والسنة، من أقوى الأدلة ، بل أظهرها وأوكدها، في الدلالة على المدعى ، إذ قد عصم الله، تعالى، هذه الأمة أن تجتمع، سلفا وخلفا ، على ضلالة، وعقيدة باطلة ، كيف وإثبات الرؤية مروي تواترا عن جمع غفير من صحابة النبي، صلى الله عليه وسلم . ومعلوم بعد هذا أن خارق الإجماع، فيما لم يعلم ضرورة من الدين، يفسق. ولئن نحكم على

(١) انظر حكاية الإجماع في : رسالة الثغر : ص ٧٢ ، مقالات الإسلاميين : ص ٢٩٢ ، الإنصاف : ص ١٧٦ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٣٥ - ٣٣٦ ، الشريعة : ص ٢٥١ - ٢٥٢ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤٠٠ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٠٩ ، منهاج السنة : ج ٢ ص ٣١٦ - ٣١٧ ، حادي الأرواح : ص ٢٠٢ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ، تفسير ابن كثير : ج ٨ ص ٣٠٥ .

نفاة الرؤية ، وهم أولوا البدع والضلالات ، خير من أن نحكم على أمة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، بما فيهم الصحابة والتابعين، ومن تبعهم من أئمة الهدى، بالفسق والضلالة، واعتقاد المحال، الذي لا يليق بجناب المولى ، جل وعلا . مما قد اهتدى إليه جهال المعتزلة ، وحثالة المبتدعة ، بعدهم بزمان طويل .

كما استدل، ثانيا، بثلاثة آيات من كتاب الله، تعالى ، تدل دلالة ظاهرة مؤكدة، لاتقبل الريب ، على وقوع الرؤية للمؤمنين ، يوم القيامة ، ولأن الآية الأولى، وهي قوله تعالى : ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (١) أقوى نصوص الكتاب، في الدلالة على رؤية المؤمنين ربهم، جل وعلا، كانت اعتراضات النفاة عليه متعددة .

من خلال عرض كلام السعد للاستدلال بهذه الآية ، أبان عن الخلاف في معنى النظر المُعدَّى بآلى بأنه جاء على ثلاث معان ، فهو إما بمعنى الرؤية ، الذي هو إدراك حاسة البصر للشيء المرئي ، فيكون النظر مرادف للرؤية . وإما بمعنى شيء ملزوم للرؤية ، عادة وعرفا ، لا عقلا ، وهو فتح العين الباصرة، وتقليب الحدقة، طلبا للإبصار، فلازم النظر الرؤية ، لكون النظر من مقدماته وأسبابه . وإطلاق الملزوم على اللازم شائع في اللغة . فعند السعد يلزم من هذا أن إثبات الملزوم، وهو تقليب الحدقة إثبات للآزمه ، وهو الرؤية (٢) .

وهذا الذى ذكره السعد، من كون النظر ملزوم للرؤية ، وأن الرؤية لازم له، أشار إليه بعض المتكلمين ، كالرازي ، حيث قال في بعض كتبه:

«النظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية ، أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته . والأول هو المقصود ، والثاني يوجب الامتناع عن إجرائه على ظاهره فوجب حمله على لازمه ، وهو الرؤية ، لأن من لوازم تقليب الحدقة الى سمت المرئي حصول الرؤية» (٣) .

(١) سورة القيامة ، الآيتان ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) انظر : أشرف المقاصد (مخطوط): الجزء الثاني : ورقة ٥٣/ب .

(٣) انظر : معالم أصول الدين : ص ٧٥ ، وانظر : المحصل : ص ٢٧٧ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٨ - ٢٠٩ .

ولعل السعد أخذ عنه هذه الفكرة ، وصاغها تلك الصياغة ، وجعل معاني النظر ثلاثة بدل اثنين ، كما هو عند الرازي .

والذي أراه أن الصواب كون الرؤية ملزومة لتقليب الحدقة جهة المرئي ، فيكون تقليب الحدقة لازم الرؤية ، فيلزم من ثبوت الملزوم ، ثبوت اللازم ، أي يلزم من ثبوت الرؤية ثبوت لازمه ، وهو تقليب الحدقة وتوجيهها جهة المرئي ، طلباً لرؤيته ، ولا يلزم من تقليب الحدقة الرؤية .

وعلى هذا الرأي يكون إطلاق الرؤية، والذي هو النظر، على لازمه، والذي هو تقليب الحدقة، إطلاقاً مجازياً، من باب تسمية الشيء باسم سببه، كما سيأتي في المعنى الثالث. وإنما كان إطلاقه على الرؤية مجازياً، لأن إثبات اللازم لا يستلزم إثبات الملزوم.

وأما على رأي السعد يكون إطلاق النظر، والذي هو تقليب الحدقة ، على الرؤية إطلاقاً حقيقياً ، لأن في إثبات الملزوم ، وهو تقليب الحدقة ، إثباتاً لازماً ، وهو الرؤية ، فمهما وُجد تقليب للحدقة وُجدت معه رؤية .

وأما المعنى الثالث للنظر المعدي بإلى ، فهو أنه موضوع حقيقة لتقليب الحدقة، جهة المرئي، التماساً لرؤيته ، ثم أطلق، بعد ذلك، مجازاً على الرؤية ، من باب تسمية الشيء باسم سببه ، وهو إطلاق شائع ومشهور في لغة العرب (١) .

والفرق بين هذا الرأي والرأيين السابقين ، أن الرأيين السابقين نص في إثبات الرؤية ، عند إطلاق النظر ، لأنها إما مرادفة للنظر ، وإما كونها لازمة عن معنى النظر ، والذي هو تقليب الحدقة ، وإثبات اللازم حتمي، إذا ما ثبت الملزوم ، فلا يحتاج مع هذين الرأيين إلى قرينة لفظية، أو حالية، لحمل النظر على الرؤية، على إدراك العين للمرئي .

بينما الرأي الثالث يحتاج إلى القرينة .

ومهما يكن فإن رؤية الله تعالى ثابتة للمؤمنين ، في الجنة ، من مدلول الآية، على التفسيرات الثلاثة للنظر .

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٨ ، المواقف : ص ٣٠٦ - ٣٠٧ .

أما على المعنى الأول فظاهر ، لأنه مرادف له ، وأما على المعنى الثاني ، فلأن إثبات الملزوم يستلزم إثبات لازمه . وأما على المعنى الثالث ، فلامتناع المعنى الحقيقي ، بدلالة القرينة الحالية العقلية ، وهي استحالة تقليب الحدقة جهة المولى ، جل وعلا ، ولاستحالة كونه في جهة عند الأشاعرة ، بما فيهم السعد ، لذا فتعين المجاز ، وأقرب المجازات الرؤية ، لأن تقليب الحدقة سبب في حصولها ، فهو أولى من الإضمار ، الذي ذهب إليه المعتزلة ، لأن الأشياء التي يمكن إضمارها كثيرة ، ولاقرينة معينة ، فالتعيين تحكم لايجوز لغة (١) .

هذا ما ذكره السعد من آراء في معنى النظر المعدى بـ «إلى» ، وغيره ، كالرازي ، ذكر رأيين فقط ، وهما الأول والثالث ، عند السعد ، ولم يذكر المعنى الثاني . ولنا أن نجعل رأيي السعد الأولين رأيا واحدا ، لأنهما يرجعان إلى أمر واحد ، وهو إفادة النظر الرؤية ، سواء أفاده على سبيل الترادف ، أو على سبيل الملزومية .

وقد بين السعد أن لكل معنى مايشهد له من اللغة على هذا الاطلاق .

غير أنه لم يستطرد في الاستشهاد على ذلك بالنقل اللغوي .

لكن نجد مثل الرازي قد عقد لهذه المسألة فصلا مستقلا لبحث هذه المسألة (٢) . وأتى بأربعة أدلة للقائلين بأن النظر المعدى بـ «إلى» مرادف للرؤية ، آيتين ، وببتي شعر فقط . وأتى للقائلين بأنه تقليب الحدقة ، بخمسة وعشرين دليلا . وإيراد هذه الأدلة ومناقشتها أمر يشق درسه في هذا المبحث ويطول ، خاصة وأن أدلة كل فريق يمكن حمل دلالتها على مدعى الخصم ، حملا مجازيا ، فما يستدل به أصحاب الرأي الأول من أدلة على كون النظر مرادفا للرؤية يمكن حمله عند الفريق الآخر عليه ، حملا مجازيا ، لاحقيقيا ، وهو من باب تسمية الشيء باسم سببه ، فيسمى النظر رؤية ، لأنه سبب فيه ، كاستدلالهم على كون النظر مرادف للرؤية بقوله تعالى : ﴿رب أرني أنظر إليك﴾ (٣) ، وقد استدلوا به من وجهين :

(١) المواقف : ص ٣٠٦ .

(٢) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠١ وما بعدها .

(٣) سورة الأعراف ، الآية ١٤٣ .

الأول : أن النظر لو كان عبارة عن تقليب الحدقة إلى جهة المرئي ، لكان معنى الآية ، أرني حتى أقلب حدقتي إلى جهتك ، وهذا يقتضى أن يكون موسى ، عليه السلام ، قد أثبت الجهة لله تعالى ، وذلك باطل .

الثاني : أنه رتب النظر على الإراءة ، والمرتب على الإراءة ، هو الرؤية ، لاتقليب الحدقة . فيدل هذا على أن النظر هو الرؤية .

وللفريق الآخر ، الذهاب إلى كون النظر هو تقليب الحدقة ، أن يدعي أن النظر وإن كان لتقليب الحدقة ، لكن موسى ، عليه السلام ، أطلق النظر ، وهو تقليب الحدقة ، وأراد الرؤية ، وهو إدراك العين الباصرة للمرئي ، من باب تسمية الشيء باسم سببه . وأما كون ذلك يقتضي إثبات الجهة لله تعالى ، فليس بلام على هذا التوجيه . على أن الرؤية المجردة عن المقابلة والجهة مستحيلة ، كما سيأتي بحثه .

وكاستدل بهم بقوله تعالى : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ﴾ (١) ، وجه الدلالة: أن الذي يفيد معرفة كيفية الخلقة هو الرؤية ، لاتقليب الحدقة .
وكاستدل بهم بقول الشاعر -

نظرتُ إلى مَنْ حَسَّنَ الله وجهه *** فيانظرة كادت على وامق تقضي

ومعلوم أن الذي يقضي على الوامق هو رؤية المعشوق ، لاتقليب الحدقة نحوه . ولا يخفى أنه يمكن للمنازع أن يحمل النظر ، في الآية ، والبيت ، على الرؤية ، ويكون حمله عليها من قبيل المجاز ، من قبيل تسمية الشيء باسم سببه . وكذا ما يحتج به الفريق الآخر يمكن حمله على مدعاهم حملا مجازيا ، أيضا ، على عكس قول أولئك .

كاستدل بهم بقوله تعالى : ﴿ وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون ﴾ (٢) حيث أثبت تعالى النظر ونفى الإبصار ، وهذا يدل على مغايرة كل منهما للآخر .

(١) سورة الغاشية ، الآية ١٧ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية ١٩٨ .

وللمنازع الذي يرى أن النظر والرؤية مترادفان ، أن يحمل النظر هنا على
تقليب الحدقة مجازا ، ويكون من قبيل تسمية الشيء باسم مُسَبِّبه ، والذي هو
النظر ، حيث هو مُسَبِّب عن تقليب الحدقة .

وكاستدلّاهم بقول العرب : انظر إلى زيد حتى ترى وجهه .

وكاستدلّاهم بقول الشاعر :

نظرتُ إليها مِن وراءِ خصاص *** فأبصرتُ وجهها داعيا لمعاصي

رتب الإبصار على النظر بقاء التعقيب ، وهذا يدل على أن الإبصار غير النظر.
وللمنازع أن يحمل النظر هنا على تقليب الحدقة، حملا مجازيا ، كما سبق .

وبعد فإن بحث هذه المسألة من حيث هي ، بصرف النظر عن البحث في نص
مخصوص بعينه ، محتمل لهذا وذاك ، ولكل فريق أدلته ، وحججه . لكن إذا كان
الحديث في نص مخصوص بعينه ، كآية النظر إلى المولى ، جل وعلا ، فإن مجرى
البحث يتغير ، إذ الشواهد والقرائن ، هي التي ترجح المعنى المراد وتؤكد .

وعلى الرغم من ذكر السعد احتمال النظر المعدى بـ «إلى» هذين الرأيين ، إلا
أنه لم يرجح أحدهما على الآخر . ولم يختَر هو رأيا منهما .

بينما نجد مثل الرازي يختار الرأي الذاهب إلى أن حقيقة النظر المعدى بـ
«إلى» تقليب الحدقة ، ثم قد يستعمل في الرؤية استعمالا مجازيا، من حيث أن
تقليب الحدقة سبب الرؤية .

والذي تميل النفس إليه أن النظر المعدى بـ «إلى» الأولى حملة على الرؤية
فيكون مرادفا للرؤية ، ثم يحمل بعد ذلك على تقليب الحدقة ويطلق عليه ، اطلاقا
مجازيا ، من باب تسمية الشيء باسم مُسَبِّبه .

قال العضد الإيجي: «النظر مع إلى حقيقة للرؤية بالنقل»(١). قال السيد
الشريف عقبه : «ويقع مجازا عن تقليب الحدقة، من باب إطلاق اسم المسبب الذي
هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب»(٢)

(١) المواقف : ص ٣٠٦ .

(٢) شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٨ .

والحاصل أن النظر إذا عُدي بـ«إلى» كان للرؤية ، كما سبق ، وقد يُحذف حرف الجر مع الداخل عليه ، أي متعلق النظر، كقوله تعالى : ﴿وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون﴾ (١)، أي تنظرون إليهم نظر معاينة ، وقوله تعالى ﴿فلولا إذا بلغت الحلقوم وأنتم حينئذ تنظرون﴾ (٢) أي تنظرون إلى المحتضر . وقد يحذف حرف الجر مع بقاء متعلق النظر ، كقوله تعالى : ﴿يوم ينظر المرء ما قدمت يداه﴾ (٣)، أي إلى ما قدمت يداه (٤) .

وقد يأتي النظر بمعنى التفكير، والتأمل، والتدبر ، وذلك إذا عُدي بـ«في» . يقال: نظرت في الأمر . أي تدبرته وتفكرت فيه ، ومنه قوله تعالى : ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض﴾ (٥)

وقد يأتي النظر المعدى بـ«في» لنظر الباصرة ، مع التأمل والتدبر ، أيضا ، إذا كان متعلق النظر شيئا محسوسا . كقوله تعالى ، عن إبراهيم، عليه السلام، ﴿فنظر نظرة في النجوم﴾ (٦)، أي وجه بصره إليها مع التأمل والتدبر ، كما جاء في بعض التفاسير (٧) .

ويقال : نظر فلان في وجوه القوم . إذا وجه نظره إليهم على سبيل التأمل والتدبر، والتحقق من شيء .

وقد يأتي النظر بمعنى الرأفة والرحمة ، وذلك إذا عُدي باللام ، يقال : نظر الأمير لفلان . أي : رحمه وعطف عليه (٨) . وقد يُعدي باللام ويراد به الطلب . يقال : انظر لي فلانا ، أي اطلبه لي (٩) .

أما إذا تجرد النظر عن الصلات وتعدى بنفسه ، فإنه يأتي على معنيين :-

المعنى الأول : الانتظار . تقول العرب : نظرت فلانا وانتظرت به بمعنى واحد .

- | | |
|---|--|
| (١) سورة البقرة ، الآية ٥٠ . | (٢) سورة الواقعة ، الآيتان ٨٣ ، ٨٤ . |
| (٣) سورة النبأ ، الآية ٤٠ . | (٤) انظر : معاني القرآن للأخفش : ج ٢ ص ٧٢٧ |
| (٥) سورة الأعراف ، الآية ١٨٥ . | (٦) سورة الصافات ، الآية ٨٨ . |
| (٧) انظر : الجامع لأحكام القرآن : ج ١٥ ص ٩٢ | (٨) انظر : المواقف : ص ٣٠٥ . |
| (٩) انظر : أساس البلاغة : ص ٤٦٣ . | |

ومنه قوله تعالى : ﴿انظرونا نقتبس من نوركم﴾ (١)، أي انتظرونا ، وقوله تعالى : ﴿فناظرة به يرجع المرسلون﴾ (٢)، أي منتظرة . وقوله تعالى : ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ (٣)، وقوله تعالى : ﴿هل ينظرون إلا تأويله﴾ (٤)، أي ينتظرون .

المعنى الثاني : الفكر في الشيء، وتقديره، وقياسه، وتدبره (٥) . وذلك إذا كان النظر مسلطاً على المعاني (٦) ومنه قوله تعالى : ﴿فلينظر أيها أذكى طعاماً﴾ (٧)، أي ليقدر ويفكر في هذا الأمر . وقوله تعالى : ﴿فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ﴾ (٨)، وقوله تعالى : ﴿فلينظر الإنسان مم خلق﴾ (٩)، وقوله تعالى : ﴿ثم نظر ثم عبس وبسر﴾ (١٠)، وقوله تعالى : ﴿والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين﴾ (١١) .

وبعدُ فقد ثبت بهذا أن النظر الموصول بـ «إلى» إنما هو للرؤية بالعين . على الحقيقة ، غير أنه يرد لمعان أخرى مجازية ، مستفادة من المعنى الحقيقي، ومشتقة منه .

فقد يطلق النظر الموصول بـ «إلى» على النظر المشتمل على التفكير والتدبر،

-
- (١) سورة الحديد ، الآية ١٣ .
 - (٢) سورة النمل ، الآية ٣٥ .
 - (٣) سورة البقرة ، الآية ٢١٠ .
 - (٤) سورة الأعراف ، الآية ٥٣ .
 - (٥) لسان العرب : ج ٥ ص ٢١٧ .
 - (٦) لسان العرب : ج ٥ ص ٢١٨ .
 - (٧) سورة الكهف ، الآية ١٩ .
 - (٨) سورة الحج ، الآية ١٥ .
 - (٩) سورة الطارق ، الآية ٥ .
 - (١٠) سورة المدثر ، الآية ٢١ .
 - (١١) سورة النمل ، الآية ٣٣ .

لأن النظر مقدمة له . كقوله تعالى : ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ (١) ، أي أفلا ينظرون ، ويرون الإبل ، رؤية تأمل وتدبر وتفكر .

وقد يطلق على الرحمة ، والرأفة ، والإحسان ، وإفاضة النعم ، كقوله تعالى : ﴿ولا ينظر إليهم يوم القيامة﴾ (٢) ، أي لا يرحمهم ولا يحسن إليهم ، وكقوله ، صلى الله عليه وسلم : «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم» (٣) .

قال ابن الأثير : معنى النظر ههنا الإحسان ، والرحمة ، والعطف ، لأن النظر في الشاهد دليل المحبة ، وترك النظر دليل البغض والكراهة (٤) .

وقد يطلق على طلب الشيء ، وتوقعه ، كقول القائل للمؤمل يرجوه : انما ننظر إلى الله ثم إليك . أي إنما نتوقع ونطلب فضل الله ثم فضلك (٥) .
ومنه قول الشاعر :

هي التي لاتزال الدهر ناظرة *** إلى العلى ولزوار وفي كتب (٦)

فقوله : ناظرة إلى العلى معناه كونها طالبة للعلی ومتوقعة له (٧) .

وقد يطلق على المقابلة ، يقال : دور آل فلان تنظر إلى دور آل فلان ، أي هي بإزائها ، ومقابلة لها (٨) . يقال : نظر إليك الجبل : أي قابلك ، ويقال : إذا أخذت في طريق كذا فنظر إليك الجبل ، فخذ عن يمينه أو يساره (٩) . وعليه حمل بعضهم

(١) سورة الغاشية ، الآية ١٧ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية ٧٧ .

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب البر والصلة ، باب تحريم ظلم المسلم : ج ٢ ص ٤٢٤ ، عن أبي هريرة .

(٤) انظر : النهاية في غريب الحديث : ج ٥ ص ٧٧ . وانظر : لسان العرب : ج ٥ ص ٢١٨ .

(٥) انظر : لسان العرب : ج ٥ ص ٢١٥ .

(٦) البيت للأبيوردی يصف فيه عين ممدوحه . انظر ديوانه : ج ٢ ص ٣٣ .

(٧) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٨ .

(٨) ، (٩) انظر : لسان العرب : ج ٥ ص ٢١٥ ، ص ٢١٨ .

النظر في قوله تعالى ﴿وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون﴾ (١)، على أن واو الفاعل يعود على الأصنام ، لا المشركين فالمراد أنك يا محمد ترى الأصنام تقابلتك، مع كونها لا تبصر ، وقد عبر عنها المولى، جل وعلا، بضمير الجمع المختص بالعقلاء ، لأن العرب يضعونها موضع من يعقل (٢)

ووجه صحة هذا المعنى المجازي ، أن النظر لا يكون إلا بمقابلة ، فأطلق على المقابل للشيء . من قبيل تسمية الشيء باسم ملزومه ، حيث أطلق النظر وهو الملزوم على لازمه ، وهو المقابلة .

وقد يُطلق على الإهلاك إذا أسند إلى الدهر ، يقال : نظر الدهر إليهم، أي أهلكهم (٣) .

وقد يطلق على تقليب الحدقة ، كما مر ، من باب تسمية الشيء باسم سببه . وإذا وقد بانت معاني النظر ، علم أن الآية حجة في إثبات رؤية المؤمنين ربهم في الجنة ، لأن النظر فيها تعدى بإلى وأضيف إلى الوجوه ، مما يؤكد المعنى تأكيدا يمنع كل لبس ، ويدفع كل احتمال (٤) .

وقد اعترض المعتزلة على هذا الدليل بعدة اعتراضات :-

الاعتراض الأول : منع كون «إلى» حرف جر ، بل هو اسم مفرد «الآلاء» فمعنى الآية : نعمة ربها منتظرة .

ومنه قول الشاعر :

أبيضُ لا يرهبُ الهُزالَ ولا *** يقطع رَحْماً ولا يخونُ إلى (٥)

(١) سورة الاعراف ، الآية ١٩٨ .

(٢) انظر : تفسير الطبري ج ٩ ص ١٥٢ - ١٥٣ ، تفسير ابن كثير : ج ٣ ص ٥٣٤ ، تفسير التحرير والتنوير : ج ٩ ص ٢٢٥ . وانظر : لسان العرب : ج ٥ ص ٢١٨ .

(٣) أساس البلاغة : ص ٤٦٣ .

(٤) انظر : الإبانة : ص ٣٩ ، تمهيد الأوائل : ص ٣١١ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٧ ، حادي الأرواح : ص ٢١٠ .

(٥) البيت للأعشى ، انظر ديوانه : ص ١٧١ ، وجاء فيه « إلا » بالألف الممدودة ، لا المقصورة ، مخففة، حيث احتملت معنى « الإل » وهو العهد، ومعنى « إلى » وهي =

والجواب : أن هذا السؤال يقتضي كون النظر هنا بمعنى الانتظار، وانتظار
النعمة غم ، ومن ثمة قيل : الانتظار الموت الأحمر ، وقيل : إن الانتظار يورث
الصغار . والآية واردة في أهل الجنة ، فلا يجوز عليهم الانتظار ، فلا يصح بشارة
للمؤمنين ، إذ البشارة بما يوجب الغم غير لائقة بالحكمة (١) .

على أن هذا الاعتراض فيه تكلف ويعد لغوي ، إذ المتبادر إلى الأذهان أن
نضارة وجوه المؤمنين مكتسبة من النظر إلى وجهه الكريم ، والانتظار ينافي النضارة ،
لهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير، في القرن الأول والثاني ، بل أجمعوا
على خلافه (٢) .

ومثل هذا الاعتراض ، دعوى أن « إلى » هنا بمعنى «عند» كقول الشاعر :
فهل لكم فيما إليّ فأنني *** طبيب بما أعيا النطاسيّ حذيمًا (٣)

=النعمة . ولايجوز تشديد « إلا » في البيت ، لاختلال وزن البيت معه .
والأبيض كناية عن الكرم . والهزال : الفقر . انظر : لسان العرب : ج ٧ ص ١٢٤ ،
ج ١١ ص ٦٩٧ .

وقال في اللسان : الآلاء : النعم ، واحدها ألى ، بالفتح ، وإليّ ، وإلى . ثم استشهد
ببيت الأعشى . ونقل عن ابن سيده جواز الأمرين في بيته .
اللسان : ج ١٤ ص ٤٣ - ٤٤ .

وانظر هذا الاعتراض في : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٤٦ ، مشكل إعراب القرآن : ج
٢ ص ٧٧٩ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٩ ، التفسير الكبير : ج ٣٠ ص
٢٢٨ ، المواقف : ص ٣٠٥ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٦ . ومن اعترض به
الشريف الرضى ، كما نقله عنه الألويسي . انظر : روح المعاني : ج ٢٩ ص ١٤٥ .

(١) انظر الجواب في : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٩ ،
الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٩ - ٢١٠ ، المواقف : ص ٣٠٥ .

(٢) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٧ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٦ .

(٣) البيت لأوس بن حجر . انظر ديوانه : ص ١١١ ، وفيه «فيها» بدل «فيما»، وكذا هو
في خزانة الأدب : ج ٤ ص ٣٧٠ ، وشرح شواهد الشافعية ، ملحق بشرح الشافعية : ج ٤
ص ١١٦ ، وشرح المفصل لابن يعيش : ج ٣ ص ٢٥ ، ولسان العرب : ج ٦ ص
٢٣٢ ، وفي المستقصى : ج ١ ص ٢٢٠ «فيما» . قال الزمخشري ويروى بدل «حذيمًا» :
«حذلًا» والبيت من شواهد شرح الكافية .

والنطاسيّ بكسر النون المشددة، وكسر السين، وتشديد الياء، هو العالم بالأمور، الحاذق==

أي فهل لكم فيما عندي .

وقول الشاعر :

أم لاسبيل إلى الشباب ، وَذِكْرُهُ *** أَشْهَى إِلَيَّ مِنَ الرِّحْقِ السَّلْسَلِ (١)

أي : أشهى عندي .

وعلى هذا فيكون معنى الآية : وجوه يومئذ ناضرة ، عند ربها منتظرة نعمة

ربها (٢)

وجوابه ماسبق . على أن فيه تحمل وتكلف ، لأيقّر به مَنْ له أدنى تذوق ودراية

بلغت العرب وأساليبهم .

الاعتراض الثاني : أن النظر الموصول بـ « إلى » قد جاء بمعنى الانتظار

قال الشاعر :

وَشُعْتُ يَنْظُرُونَ إِلَى بِلَالٍ *** كَمَا نَظَرُ الظَّمَاءُ حَيَاَ الْغَمَامِ (٣)

= بالطب . جمعها «النُّطُس» وهم الأطباء الحذاق .

وقد أراد الشاعر من حَنِيمٍ ابن حَنِيم . فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه . وابن حَنِيمٍ كان عالما بالطب . جاء في الأمثال :

« أطب من ابن حَنِيمٍ » . وقيل بل أراد « حَنِيمٍ » نفسه ، لا ابنه ، كما ذكر ذلك ابن السكيت .

وهذا البيت ضمن قصيدة قالها أوس لبني الحارث ، حيث أخذوا وعزاه واقتسموها . و«فيها» الضمير يعود على المعزى . والبيت فيه حذف، ومعناه : فهل لكم ميل في رد المعزى إلّ . وقيل معناه : فهل لكم طريق في مداواة ما يَبِي ، فإني أرى من الداء ما أعيى الطبيب عن مداواته . وقيل معناه : هل لكم في هذه الحادثة حاجة إلّ لأشفيكم برأيي فيها ، فإننى طبيب عالم بالذي عجز عنه هذا الحاذق العالم بالطب . وفي كل هذه المعاني « إلى » حرف جر، وليس باسم .

انظر : خزانة الأدب : ج ٤ ص ٣٧٠ - ٣٧٥ ، لسان العرب : ج ٤ ص ٢٣٢ ، مجمع الأمثال : ج ١ ص ٤٤١ ، المستقصى : ج ١ ص ٢٢٠ .

(١) البيت لأبي كبير الهذلي . انظر : ديوان الهذليين : ج ٣ ص ١٠٦٩ . وانظر : الجني الداني : ص ٣٨٩ ، مغني اللبيب : ص ٧٩ .

(٢) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢١١ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٧ .

(٣) نسبه الرازي للكيميت، وفي المواقف وشرح القاصد من غير نسبة و«الظماء» بكسر ===

ومعلوم أن الظِّماء ينتظرون حَيًّا الغمام ، فعلم أن نظر الشُّعت إلى بلال هو
بمعنى الانتظار .

وقال آخر :

وجوه ناظرات يوم بدر *** إلى الرحمن يأتي بالفلاح (١)
فقد أثبت النظر المقرون بحرف «إلى» لا بمعنى الرؤية ، بل بمعنى الانتظار .
وقال آخر :

إنِّي إليك لما وعدت لناظر *** نظر الذليل إلى العزيز القاهر (٢)
حيث عدَّى الشاعر النظر بـ «إلى» وأراد به الانتظار . لأنه ينتظر وعده الذي
واعده به .

- = الظَّاء جمع ظمآن . و«حَيًّا»، بفتح الحاء ، بعدها ياء مخففة : الغيث والمطر .
انظر : أساس البلاغة : ص ٢٩٠ ، لسان العرب : ج ١٤ ص ٢١٥ .
- (١) نسبه الباقلائي والرازي إلى الصحابي الجليل حسان بن ثابت ، رضي الله عنه، وليس في
ديوانه .
انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٢ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٧ .
ويُروى البيت ، أيضا بلفظ « يأتي بالخلاص » ، و«تنتظر الخلاص»
ويقال: إن فيه تصحيف ، حيث أبدل فيه يوم بدر بيوم بكر . ويوم بكر هو اليوم الذي
قُتل فيه مسيلمة الكذاب . فذكر الشاعر أن أصحابه كانوا ينتظرون إليه يرجون منه
الإتيان بالخلاص . وكان قد سَمَّى نفسه رحمن اليمامة . وهذا نظر رؤية . فلا شاهد
فيه، حينئذ، على مدعاهم .
- انظر : أصول الدين : ص ١٠٠ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١
ص ٣٩٧ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٧ .
- (٢) نسبه الباقلائي وأبو المعين النسفي إلى جميل بن معمر ، وليس في ديوانه .
انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٢ . تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١
ص ٣٩٧ ، وهو عند الأمدي في غاية المرام : ص ١٧٥ بغير نسبة .
وذكر القاضي عبد الجبار عجزه فقط في موضع من المغني، وفي موضع آخر منه، وفي
شرح الأصول الخمسة ذكر البيت بعجز آخر ، وهو : « نظر الفقير إلى الغني الموسر » .
انظر : المغني في أبواب التوحيد والعدل : المجلد الأول : ج ٤ ص ١٩٩ ، ٢٠٧ ، شرح
الأصول الخمسة : ص ٢٤٦ .

وقال آخر :

كل الخلائق ينظرون سِجَاله *** نظر الحجيح إلى طلوع هلال (١)
أي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج طلوع الهلال .

وقال آخر :

ويوم بذى قار رأيت وجوههم *** إلى الموت من وقع السيوف نواظرا (٢)

والمراد انتظار وجوههم الموت ، لأنه لا يُرى (٣)

والجواب عن هذه الأبيات ، أن النظر المُعدَّى بآلى فيها ، الأصل في إطلاقه الحقيقة ، وهو الرؤية ، ثم يُحمل على معاني مجازية ، كما تقدم ، على أن النظر في بعض تلك الأبيات محمول على حقيقته .

* فالبيت الأول النظر فيه إلى بلال وإلى الماء حقيقة ، أي أنهم يرون بلالا ، كما يرى الظماء ماء . إذ لا يمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة على الرؤية ، وإنما الممتنع حمل الموصول بآلى على غيرها حقيقة (٤)

وقد تقدم أن النظر المُعدَّى بآلى قد تُحذف صلته الذي هو حرف الجر ، كما في قوله تعالى ﴿ يوم ينظر المرء ما قدمت يداه ﴾ (٥) ، أي إلي ما قدمت يداه . ومثله

(١) أورده صاحب المواقف : ص ٣٠٦ ، والسعد في شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٦ ، دون نسبة .

و«السِجَال» بكسر السين : العطاء ، والجود .

(٢) أورده الباقلاني في : تمهيد الأوائل : ص ٣١٣ ، والبغدادى في أصول الدين : ص ١٠٠ ، وأبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٨ ، والرازي في الأربعين : ص ٢٠٧ ، والآمدي : ص ١٧٥ . من غير نسبة عندهم .

(٣) انظر هذه الاعتراضات عند المعتزلة في : - شرح الأصول الخمسة : ص ٢٤٥ - ٢٤٦ ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، المجلد الأول : ج ٤ ص ٢٠٥ - ٢٠٩ .

(٤) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٠٧ .

(٥) سورة النبأ ، الآية ٤٠ .

قوله تعالى : ﴿ ولتنظر نفس ما قدمت لغد ﴾ (١)

على أنه يمكن حمل النظر المعدي بإلى والمسلط على بلال، على المعنى المجازي المأخوذ من حقيقة النظر، وهو أنهم يرجون فضله وعطاياه، ويترقبون إنعامه ، كما ينتظر الظماء الماء ، المترقب من الغمام . لأن النظر إلى الشيء ، يفيد ترقب الخير من المنظور . فحمل هذا المعنى المجازي على لفظ النظر ، من باب تسمية الشيء باسم سببه بحكم العادة .

* والبيت الثاني : قد مر أن فيه تصحيفاً ، فلا يصلح شاهداً، وعلى فرض صحته ، فإنه يمكن حمل النظر فيه إلى الله تعالى على الحقيقة ، بمعنى النظر إلى جهة الله تعالى ، وهو العلو ، وترقب النصر منه تعالى ، ولذلك ترفع الأيدي إلى العلو في الدعاء . أو النظر إلى آثار الله، تعالى، من الضرب، والطعن، الصادرين من الملائكة التي أرسلها الله، تعالى، لنصرة المؤمنين يوم بدر(٢) .

ويمكن حمل النظر هنا ، أيضاً ، حملاً مجازياً على ترقب النصر من الله، تعالى ، من قبيل تسمية الشيء باسم سببه ، وإن لم يكن هناك نظر حقيقة ، كما يقال : إنما نظري إلى الله .

* والبيت الثالث : يحمل على النظر الحقيقي ، وهو نظر العين ، أي إني أنظر إليك بالذل والانكسار ، لأن النظر إلى المأمول على هذا الوجه يبعثه على المسارعة إلى قضاء الحاجة وإنجاز الوعد(٣) .

ويحتمل فيه المعنى المجازي السابق الذكر في البيتين السابقين .

* والبيت الرابع : يجوز حمل النظر فيه على نظر الباصرة ، أي ينظرون إلى سجاله ، حذفت الصلة وهو حرف الجر(٤)، وهذا شائع ، جائز في لغة العرب . كما أنه يحتمل المعنى المجازي السابق الذكر .

(١) سورة الحشر ، الآية ١٨ .

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٢ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٨ .

(٣) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٢ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٧ - ٣٩٨ .

(٤) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٨ .

* والبيت الخامس : النظر فيه ، أيضا ، محمول على الرؤية الحقيقية ، ولا مانع من رؤية الموت ، ومن رأى الميت فقد رأى موته ، كما أن من رأى الأسود فقد رأى سواده . ويحتمل أن يكون المراد النظر إلى أسباب الموت، كالضرب، والطعن ، فإنها مرئية في العادة ، فيكون من قبيل تسمية الشيء باسم مسببه ، وهذا شائع في لغة العرب . كما يحتمل أن يريد الشاعر بالموت : الأبطال الذين يوجد الموت بسبب ضربهم وطعنهم، وإقدامهم في الهيجاء .

كما قال جرير :

أنا الموت الذي خُبِّرْتُ عنه *** فليس لهارب مِنِّي نَجَاءُ (١)

وقول الآخر :

ياأيها الراكبُ المُرْجِي مَطِيَّتَهُ *** سائلُ بني أسدَ ماهذه الصوتُ
وَقُلْ لَهُمْ بَادِرُوا بِالْعُدْرِ وَالتَّمَسُّوا *** قولا يُبَرِّئُكُم إِنِّي أنا الموتُ (٢)

يريد به البطل الذي يكون عند فعله الموت (٣) .

وبعدُ فقد بان أن النظر المعدي بـ «إلى» لايفيد الانتظار . وعلى فرض التسليم به فلا يصلح حمل الآية عليه ، لأن الانتظار ، كما سبق، ينافي بالبشارة ، على أن الآية تفيد نضارة وجوههم بتحصيل ثواب ربهم، والانتظار ينافي وصول الثواب لهم ، وتنضرهم به .

قال أبو المعين النسفي : الذي يدل على أن حمل الآية على الانتظار فاسد وجهان من المعقول :

أحدهما راجع إلى نفس المنتظر ، والآخر إلى حال المنتظر .

أما الراجع إلى نفس المنتظر فهو أن الثواب، يومئذ، يكون موجودا، لأن الجنة دار

(١) انظر ديوانه : ج ٢ ص ١٠٢٠ .

(٢) أورد هذين البيتين كل من الباقلاني في التمهيد: ص ٣١٤ ، وأبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٣٩٨ من غير نسبة .

(٣) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٣ - ٣١٤ ، أصول الدين : ص ١٠٠ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٨ ، غاية المرام : ص ١٧٥ - ١٧٦ .

دار وقوع الثواب، لا دار الانتظار ، إذ الانتظار لذلك موجود في الدنيا ، والمعدوم هو الذي ينتظر لا الموجود .

وأما الراجع إلى حال المنتظر فهو أن ولي الله، تعالى، في الجنة مصون عما يوجب اعتراء وحشة في صدره ، أو ضيق وقلق في قلبه ، وفي الانتظار ذلك ، وتنغيص للنعمة . وقد قيل في المثل السائر : الانتظار موت أحمر . وهذا مما لا يليق بحال أهل الجنة . والله، تعالى، قد وصفهم بنضارة الوجوه ، وذلك وصف من نال الثواب، لا وصف من هو بعد يقاسي ألم الانتظار وكرهه (١) .

الاعتراض الثالث : أن في الآية إضمراً ، فهنا مضاف مضمّر ، هو المعنى بالنظر ، وقد حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه . والتقدير : إلى ثواب ربها ناظرة ، كقوله تعالى : ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ (٢) ، أي أهل القرية . وإنما وجب المصير إلى هذا النوع من المجاز لأن حقيقة النظر المعدى بإلى لتقليب الحدقة ، والرؤية مجاز عنه، إذ ليست هي تقليب الحدقة، ولا لازمة عنه ، فلا يتعين كون النظر هنا بمعنى الرؤية ، لجواز الإضمار المذكور (٣) .

والجواب ما تقدم من كون النظر المعدى بإلى موضوع حقيقة للرؤية وعلى فرض كون حقيقته تقليب الحدقة ، فلا متناعه في حق الله، جل وعلا، وجب حمله على الرؤية، لأنه أقرب المجازات وأولها ، كما تقدم ذلك عن السعد ، وهو من قبيل تسمية الشيء باسم مسببه .

ذلك أن الإضمار متعدد بتعدد الأشياء المضمرة ، مثل «نعمة الله» ، و«رحمة الله» و«آثار الله» و«جهة الله» و«فعل الله»، وغير ذلك، ولا قرينة هنا تعين بعضها، فالتعيين تحكم لا يجوز ، فوجب المصير إلى المجاز المتعين ، وهو الرؤية .

(١) تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي: ج ١ ص ٣٩٨ - ٣٩٩ .

(٢) سورة يوسف ، الآية ٨٢ .

(٣) الاعتراض في : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، المجلد الأول : ج ٤ ص ٢٠١ - ٢٠٢ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٢٤٧ ، متشابه القرآن : ص ٦٧٣ - ٦٧٤ ، تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ٤٤٢ .

على أن حمل الآية هنا على النظر إلى ثواب الله تعالى لا يفيد الفرح والسرور، بل لابد من وصوله إلى مستحقه ، فيحتاج إلى إضمار آخر . وتكثير الإضمارات خلاف الأصل .

وقضية تشبيه الآية هنا بقوله تعالى : ﴿واسأل القرية﴾ من أنهما من جنس واحد في لزوم الإضمار تشبيه باطل . إذ العقل يدل على استحالة إجراء الحقيقة في الأول دون الثاني . إذ القرية من حيث هي بنيان وحيطان لا تتكلم ولا تجيب ، ولا يصح من عاقل توجيه السؤال لها . وإنما المراد سؤال أهلها وساكنيها . فهنا في هذه الآية تعين الإضمار بالدليل العقلي القاطع ، الذي لا ينازع فيه عاقل (١) .

أما آية النظر إلى وجه المولى ، جل وعلا ، فليس الإضمار فيها متعين ، بدلالة العقل ، بل العقل يصح إجراءها على ظاهرها ، إذ كل عاقل سليم الفطرة ، يدرك أن الرؤية إنما تتعلق بالموجود ، وكلما كان الشيء وجوده أعظم وأبهى ، كانت رؤيته أولى . وكل عاقل إذا قرأت عليه الآيتان فَرَّقَ ، بداهة ، بين جهتي القضية فيهما . بل أكثر النفوس السوية ، والعقول السليمة مجبولة على الإيمان والإقرار بضرورة رؤية الله ، جل جلاله ، فإن طبيعة النفوس لا تنقر ولا تؤمن بما لا يرى ، لأنه من خواص المعدوم .

* وأما قول السعد: « والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة، دون الحصر ، او للحصر ادعاء ، بمعنى أن المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله ، وقصر النظر على عظمة جلاله، كأنهم لا يلتفتون إلى ما سواه ، ولا يرون إلا الله »

فقد أراد به الرد على شبهة النفاة ، حيث احتج بعضهم ، وهو الزمخشري ، بمثل هذا الأسلوب ، وهو التقديم المفيد للحصر على نفي الرؤية . وجه الدلالة ، أن التقديم يفيد الحصر والاختصاص ، كقوله تعالى: ﴿إلى ربك يومئذ المستقر﴾ (٢)، وقوله تعالى : ﴿إلى ربك يومئذ المساق﴾ (٣)، وغيرها من الآيات ، التي يدل فيها التقديم

(١) انظر الجواب في : الإبانة : ص ٣٩ - ٤١ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٩ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٠ ، غاية المرام : ص ١٧٦ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٢) سورة القيامة ، الآية ١٢ .

(٣) سورة القيامة ، الآية ٣٠ .

على معنى الاختصاص . ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر ، ولا تدخل تحت العد ، في محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم . فاخصاصه بنظرهم إليه ، لو كان منظورا إليه ، محال . فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص ، وهو توقع النعمة والكرامة ، ولا يكون إلا من ربهم (١) .

وقد أجاب السعد من وجهين :-

الأول : منع إفادة التقديم الحصر ، بل هو للاهتمام ، ومراعاة الفاصلة . فليس تقديم المعمول على الفعل يفيد الحصر والاختصاص على إطلاقه وفي جميع الأحوال ، بل على الغالب ، كما ذهب إليه جمهور البلاغيين .

والقرائن هي التي تفيد الاختصاص والحصر .

قال في تلخيص المفتاح : « والتخصيص لازم للتقديم غالبا »

قال السعد عند شرحه : « أي لا ينفك عن تقديم المفعول في أكثر الصور ، بشهادة الاستقراء وحكم الذوق . وإنما قال غالبا ، لأن اللزوم الكلي غير متحقق ، إذ التقديم قد يكون لأغراض أخرى ، كمجرد الاهتمام ، والتبرك والاستلذاذ ، وموافقة كلام السامع ، وضرورة الشعر ، ورعاية السجع والفاصلة ، ونحو ذلك . قال تعالى : ﴿ خذو فغلوه ﴾ ، ثم الجحيم صلوه ، ثم في سلسلة ذرعتها سبعون ذراعا فاسلكوه ﴿ (٢) ، وقال تعالى :- ﴿ وإن عليكم لحافظين ﴾ (٣) ، وقال تعالى ﴿ فأما اليتيم فلا تقهر ﴾ (٤) ، وقال تعالى : ﴿ وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾ (٥) إلى غير ذلك ، مما لا يحسن فيه اعتبار التخصيص ، عند من له معرفة بأساليب الكلام » (٦) .

والزمخشري ممن خالف البلاغيين في هذه المسألة ، فمذهبه أن تقديم المفعول

(١) انظر : الكشف : ج ٤ ص ١٩٢ ، وانظر : التفسير الكبير : ج ٣٠ ص ٢٢٧ .

(٢) سورة الحاقة ، الآية ٣٠-٣٢ .

(٣) سورة الانفطار ، الآية ١٠ .

(٤) سورة الضحى ، الآية ٩ .

(٥) سورة النحل ، الآية ١١٨ .

(٦) انظر : المختصر على التلخيص : ص ١٢٨ ، وانظر : حاشية الدسوقي على المختصر : ج ٢ ص ١٥٠ - ١٥٣ ، مواهب الفتاح : ج ٢ ص ١٥٠-١٥٣ . عروس الأفراح : ج ٢ ص ١٥٠ وما بعدها .

يفيد الحصر والاختصاص (١) . وهو محجوج بتلك الآيات وغيرها ، التي تبطل مذهبه .

الثاني : التسليم بأنه للحصر، ادعاء ، لاحقيقة ، ومع التنزل للخصم، والتسليم له في هذا المدعى ، إلا أنه لاجبة في هذا الرأي ، على نفي الرؤية ، لأن وجه الحصر مستفاد من التلذذ والاستغراق في النظر إلى جمال ذاته ، وعظمة جلاله ، بحيث يفنون عن ملاحظة الأغيار والسوى ، فلا يرون غيره .

قال ابن المنير في رده على الزمخشري المستدل بهذا الوجه على نفي الرؤية : «مايعلم - أي الزمخشري- أن المتمتع برؤية جمال وجه الله، تعالى، لا يصرف عند طرفه، ولا يؤثر عليه غيره ، ولا يعدل به ، عز وعلا ، منظورا سواه ، وحقيق أن يحصر رؤيته إلى من ليس كمثله شيء» (٢) .

ويصدق هذا قول النبي، صلى الله عليه وسلم : «فيكشف الله، تعالى، الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم» (٣)

وبتقرير هذا الدليل وبيان وجه دلالته على رؤية الله، تعالى، ودفع ماأثير حوله من شبه، يقوى العلم ويتأكد في دلالته على رؤية المؤمنين ربهم في الجنة، وتطمئن النفس وتسكن إليه، بحيث لاتنهض تلك الشبه إلى المساس بهذه العقيدة والتشكيك فيها .

فما ذكره السعد، رحمه الله تعالى، في ختام هذا الدليل من أنه لايفيد القطع، ولاينفي الاحتمالات ، قول لايوافق عليه ، بل الصحيح أنه حجة ونص في الدلالة ، بشهادة القرآئن والشواهد التي لاتقبل التأويل البتة ، وتلك الاحتمالات شبه قد بان زيفها وخطؤها .

(١) انظر : البحر المحيط : ج ٨ ص ٣٨٩ .

(٢) انظر : الانتصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال ، بذيل الكشف : ج ٤ ص ١٩٢

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم : ج ١ ص ٩١.

* أما الآية الثانية التي استدلت بها السعد على وقوع الرؤية للمؤمنين في الجنة ، وهي قوله تعالى : ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ (١) ، فإنها حجة جمهور أهل السنة، من الحديثين، والمفسرين، والمتكلمين، على هذا المطلب (٢) .

وهذا النمط من الاستدلال من طريق مفهوم المخالفة وهو مفهوم الصفة (٣) ، إذ لولا دلالة الآية بمفهومها على حصول الرؤية للمؤمنين ، وإلا لما كان لتخصيص الكافرين بالحجب فائدة . والآية مسوقة لدم الكافرين وتحقيرهم ، بحجبهم عن ربهم، فوجب تبرئة المؤمنين منه ، وإلا لكانوا هم والكافرون فيه شركاء . وهو باطل لقوله تعالى : ﴿ أفجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون ﴾ (٤)

والإمام الرازي استدلت بالآية من وجه آخر ، ذكر أنه غير دلالة التخصيص التي استدلت بها عامة الأئمة، حيث قال : « احتج الأصحاب على أن المؤمنين يرونه، سبحانه، قالوا : ولولا ذلك لم يكن للتخصيص فائدة . وفيه تقرير آخر وهو أنه، تعالى، ذكر هذا الحجاب في معرض الوعيد والتهديد للكفار ، وما يكون وعيدا وتهديدا للكفار لايجوز حصوله في حق المؤمنين، فوجب أن لا يحصل هذا الحجاب في حق

(١) سورة المطففين ، الآية ١٥ .

(٢) انظر : الرد على الجهمية للدارمي ، ضمن كتاب عقائد السلف : ص ٢٩٧ ، ص ٣٠٦ ، الإبانة : ص ٤٦ ، الشريعة للأجري : ص ٢٥٢ ، ص ٢٥٤ ، تمهيد الأوائل : ص ٣٠٩ ، الإنصاف : ص ١٨٠ - ١٨١ ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٤٦٦ وما بعدها ، الاعتقاد للبيهقي : ص ١٣١ ، الغنية في أصول الدين : ص ١٤٥ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٠ ، معالم أصول الدين : ص ٧٥ ، التفسير الكبير : ج ٣١ ص ٩٦ - ٩٧ ، زاد المسير : ج ٩ ص ٥٦ - ٥٧ ، تفسير الخازن وتفسير البغوي بهامشه : ج ٧ ص ٢٢١ ، المواقف : ص ٣٠٧ ، تفسير القرطبي : ج ١٩ ص ٢٦١ .

(٣) راجع فيما يتعلق بدلالة المفهوم وأقسامه ، وأنواع كل قسم ، وشروطه ج ١ ص ٣٨٠-٣٨٥ من البحث .

(٤) سورة القلم ، الآيتان ٣٥ ، ٣٦ .

المؤمنين «(١)

والحق أن هذا الوجه هو بعينه الاستدلال السابق، لأن الوعيد والتهديد بالحجب، يعود إلى وصف الكفر، وهو موجب تخصيص الحكم .

وَيُعَدُّ مفهوم المخالفة، عند تحقق شروطه (٢)، دليلاً وحجة، يجب المصير إليه وهي متحققة هنا .

بل هناك أدلة، وحجج، وشواهد أخرى، تؤكد هذا المفهوم، فمفهوم المخالفة، وإن كانت دلالتة على الحكم من قبيل دلالة الظاهر، لا القطع، إلا أنه بتعاقد الشواهد، والأدلة، والقرائن، يصل إلى مرتبة القطع والعلم. مثل مانحن بصده، فأية حجب الكافرين وإن أفادت من حيث هي ثبوت الرؤية للمؤمنين بغلبة الظن الراجح، إلا أنه بانضمام أدلة أخرى من الكتاب والسنة، والتي بلغت نصوصها حد التواتر المعنوي يستفاد القطع والعلم (٣).

لذا نجد العلماء الذين أخذوا بمفهوم المخالفة في هذه الآية أخذوها على سبيل العلم الذي لا يقبل الشك، لا الظن الذي يعذر فيه المخالف، وذلك بعد الإحاطة بأدلة المسألة من كل جانب .

فعن ابن عباس أنه قال في تفسير الآية : « إنهم عن النظر إلى ربهم لمحجوبون والمؤمن لا يحجب عن رؤيته » (٤)

(١) التفسير الكبير : ج ٣١ ص ٩٦ ، وانظر : تفسير الخازن : ج ٧ ص ٢٢١ ، حيث استفاد منه .

(٢) انظر : فيما يتعلق بهذه الشروط ج ١ ص ٣٨٢- ٣٨٣ من البحث .

(٣) رؤية الله تعالى : ص ٢٢٢ .

(٤) انظر : زاد المسير : ج ٩ ص ٥٦ .

وعن الحسن البصري أنه قال في تفسير هذه الآية : إذا كان يوم القيامة برز ربنا ، تبارك وتعالى ، فيراه الخلق ، ويحجب الكفار ، فلا يرونه (١)

وقال الإمام مالك : « لما حجب أعداءه فلم يروه تجلى لأوليائه حتى رأوه » (٢)

وسأله رجل : هل يرى المؤمنون ربهم يوم القيامة ؟ فقال : لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الله الكفار بالحجاب (٣) .

وقال الإمام الشافعي في هذه الآية : « لما حجبهم في السخط ، كان هذا دليل على أنهم يرونه في الرضا » (٤) . ثم قال عقبه لما سأله تلميذه الربيع : يا أبا عبد الله وبه تقول ؟ قال : نعم وبه أدين الله ، لو لم يوقن محمد بن إدريس أنه يرى الله لما عبد الله ، تعالى (٥) .

قال ابن كثير . وهذا الذي قاله الإمام الشافعي في غاية الحسن ، وهو استدلال بمفهوم هذه الآية ، كما دل عليه منطوق قوله : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ (٦) .

وقال الزجاج : في هذه الآية دليل على أن الله ، عز وجل ، يرى في القيامة ، ولولا

(١) انظر : شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٤٦٧ ، وانظر : تفسير الطبري : ج ٣٠ ص ١٠٠ ، تفسير ابن كثير : ج ٨ ص ٣٧٣ .

(٢) انظر : زاد المسير : ج ٩ ص ٥٦ ، تفسير القرطبي : ج ١٩ ص ٢٦١ .

(٣) انظر : شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٤٦٨

(٤) انظر : أحكام القرآن للإمام الشافعي ، جمع الإمام البيهقي : ص ٤٠ ، وانظر : الاعتقاد للبيهقي : ص ١٣١ ، تفسير القرطبي : ج ١٩ ص ٢٦١ .

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٥٠٦ ، وانظر : تفسير القرطبي : ج ١٩ ص ٢٦١ .

(٦) انظر : تفسير ابن كثير : ج ٨ ص ٣٧٣ .

ذلك ما كان في هذه الآية فائدة ، ولا خَسَتْ منزلة الكفار بأنهم يحجبون عن ربهم (١)
وقال الإمام أحمد عند ذكر هذه الآية : «هذا دليل على أن المؤمنين يرون الله،
عز وجل» (٢)

وقد تأول بعض المعتزلة هذه الآية ، وحمل الحجب عن رحمة الله، تعالى،
وكرامته وثوابه (٣) وبعضهم حمله ، على البعد ، وانتفاء القرب من الله، تعالى ، أي
أن الكفار غير مقربين، وغير مقبولين عند الله، تعالى : وحمله بعض آخر على أنه
تمثيل للاستخفاف بهم وإهانتهم (٤) .

وهذه تأويلات ضعيفة ، لأنها خلاف الظاهر، وعدول عنه من غير دليل (٥)،
لأنها إما على نية الإضرار، أو على جهة التمثيل ، وكلاهما تأويل بلا قرينة ، بل
النص محفوف بقرائن وشواهد آخر على أن الممنوع منه الكفار رؤيته تعالى . على أن
الأشياء المضرة كثيرة ، ولا قرينة تعين ، فالقول ببعضها دون البعض تحكم . والقول
بأنه تمثيل ، إنما يصار إليه عند استحالة الظاهر ، وهو ليس بمحال .

* أما الآية الثالثة التي استدل بها السعد، وهي قوله تعالى : ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا
الْحَسَنَى وَزِيَادَةً﴾ (٦) فقد احتج بها جمهور أهل السنة ، على أن المقصود بالزيادة في
الآية ، النظر إلى وجه الحق ، جل جلاله (٧)، وأن «الحسنى» هي الجنة .

وقد ثبت عن النبي، عليه الصلاة والسلام، أنه فسر الزيادة بالنظر إلى وجه المولى،

-
- (١) انظر : زاد المسير : ج ٩ ص ٥٦ - ٥٧ .
(٢) انظر : الشريعة للأجري : ص ٢٥٤ .
(٣) انظر : متشابه القرآن ، القسم الثاني : ص ٦٨٣ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٢٦٧ ،
المغني في أبواب التوحيد : المجلد الأول : ج ٤ رؤية الباري : ص ٢٢١ .
(٤) انظر : التفسير الكبير : ج ٣١ ص ٩٦ - ٩٧ ، الكشف : ج ٤ ص ٢٣٢ .
(٥) انظر : التفسير الكبير : ج ٣١ ص ٩٧ ، تفسير الخازن : ج ٧ ص ٢٢١ .
(٦) سورة يونس ، الآية ٢٦ .
(٧) انظر : الرد على الجهمية للدارمي ، ضمن عقائد السلف : ص ٢٩٨ ، الإبانة : ص
٤٥ ، الإنصاف : ص ١٨٠ ، الاعتقاد للبيهقي : ص ١٢٣ - ١٢٥ ، تبصرة الأدلة ،
طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤٠٠ ، معالم أصول الدين : ص ٧٥ ، الأربعين
في أصول الدين : ص ٢١٠ ، التفسير الكبير : ج ١٧ ص ٨١ .

جل وعلا ، فعن صهيب ، رضي الله عنه ، عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، قال : «إذا دخل أهل الجنة الجنة ، قال : يقول الله تبارك وتعالى : تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون : ألم تُبَيِّضْ وجوهنا ، ألم تدخلنا الجنة ، وتنجنا من النار ، قال : فيكشف الحجاب ، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل ، ثم تلا ، عليه الصلاة والسلام ، هذه الآية : ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ (١) (٢) .

كما ثبت عن جمع من صحابة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، تفسير الزيادة في الآية بالنظر إلى وجه الله ، جل جلاله . منهم أبو بكر الصديق ، وحذيفة بن اليمان ، وعبد الله بن عباس ، وأبو موسى الأشعري ، وابن مسعود ، وعلي بن أبي طالب ، وغيرهم من الصحابة .

كما ثبت ، أيضا ، هذا التفسير عن جمع من التابعين ، والأئمة المهديين ، كعبد الرحمن بن أبي ليلى ، والحسن البصري ، وسعيد بن المسيب ، وعكرمة ، ومجاهد ، وقتادة ، وغيرهم . وهؤلاء هم نقلة الدين .

وقد تقدمت هذه المسألة في مبحث الصفات الخيرية ، عند الحديث عن إثبات صفة الوجه لله تعالى ، فهناك ذكر المراجع (٣) .

وهذه الزيادة هي المعنية بقوله تعالى : ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ (٤) (٥) .

وهذا التفسير المنقول عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وصحابته ، والتابعين ، من أن الزيادة هي رؤية الله تعالى ، يدفع شبه النفاة حول هذه الآية ، والذين منعوا هذا التفسير ، تمسكا بأنه خبر آحاد ، وبأن إثبات النظر إلى الله ، تعالى ، بمقتضى الآية يلزم منه التشبيه والتجسيم ، أما التشبيه فللزوم إثبات الوجه لله ، تعالى ، وهو عندهم

(١) سورة يونس ، الآية ٢٦ .

(٢) تقدم تخريجه ج ٤ ص ١٣٥٤ .

(٣) انظر : ج ٣ ص ١٣٢٨ من البحث .

(٤) سورة ق ، الآية ٣٥ .

(٥) انظر : تفسير الطبري : ج ٢٦ ص ٧٣ وما بعدها ، تفسير البغوي ، ومعه تفسير الخازن : ج ٦ ص ٢٣٨ ، تفسير ابن كثير : ج ٧ ص ٣٨٤ - ٣٨٥ .

باطل ، وأما التجسيم فلاستلزام الرؤية الجهة ، وهي من خواص الأجسام ، والباري القديم يتنزه عنه . فنفي اللازم يستلزم نفى الملزوم . وتمسكا بأن الزيادة يجب أن تكون من جنس المزيد عليه ، ورؤية الله تعالى ليست من جنس نعيم الجنة (١) .

فتلك الاعتراضات اعتراضات متهافئة ، أما دعوى كونه خبر آحاد ، فليست هذه الدعوى صحيحة ، بل الأحاديث التي جاءت في إثبات الرؤية ، كثيرة ، رواها جمع من الصحابة ، وقد بلغت حد التواتر المعنوي ، إن لم يكن التواتر اللفظي ، كما سيأتي ، إن شاء الله تعالى ، وهي أحاديث قد تناقلتها الأمة خلفا عن سلف ، فليست أحاديث الرؤية ، خبر آحاد غريب ، أو عزيز ، حتى يقال : إنه لايفيد الا الظن ، فيصلح في العمل دون العلم .

وأما دعوى لزوم التشبيه ، فهي دعوى أكذب من سابقتها ، لأن إثبات الوجه لله ، تعالى ، لا على أنه عضو وجسم وجارحة ، بل على أنه صفة ثابتة له ، تعالى ، على الوجه الذي يليق بجلاله ، من غير خوض في معنى ، وكيف . فلا تشبيه هنا .

وأما دعوى لزوم التجسيم ، اللازم من الجهة ، فجوابه أن إثبات الجهة لا يستلزم التجسيم ، كما سيأتي الحديث عنه ، إن شاء الله تعالى ، في شبهة المقابلة .

وأما دعوى أن الزيادة يجب أن تكون من جنس المزيد عليه ، فهذا إنما يصح إذا كان المزيد عليه مقدرا معينا ، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك .

فلو قال رجل لغيره : أعطيتك عشرة أمداد من الحنطة وزيادة ، فهنا يجب أن تكون تلك الزيادة من الحنطة . أما لو قال له : أعطيتك الحنطة وزيادة ، فهنا يجب أن تكون الزيادة غير الحنطة .

والمزيد عليه في الآية ، وهي «الحسنى» هي الجنة ، وهي مطلقة ، غير مقدرة بقدر معين . فوجب أن تكون الزيادة شيئا مغايرا لكل ما في الجنة (٢) .

هذه هي أدلة السعد من الكتاب على ثبوت رؤية الله ، تعالى ، في الآخرة ، ووقوعها ، وهي أدلة ظاهرة الدلالة ، قوية ، لاترقى إليها الشكوك ، والاعتراضات .

(١) انظر : المغني في أبواب التوحيد: المجلد الأول : ج ٤ ، رؤية الباري : ص ٢٢٢ - ٢٢٣ ، التفسير الكبير : ج ٣١ ص

(٢) انظر : التفسير الكبير : ج ٣١ ص ٨٢ .

ويمكن أن يزداد عليها دليل آخر ، ربما لم يورده السعد ، لأنه لا يخلو من مناقشة .
 لكنه وبملاحظة تلك الأدلة يقوى اليقين والعلم بثبوت الرؤية ووقوعها . وهذا الدليل
 هو دليل لقاء الله تعالى ، الذي دلت عليه بعض الآيات الكريمة ، منها قوله تعالى :
 ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّكُمْ
 مُلَاقُوهُ﴾ (٢) ، وغيرها من الآيات التي فيها إثبات لقاء الله ، تعالى .

«اللقاء» في اللغة مصدر «لَقِيَ»، يقال : «لَقِيْتُهُ» «لِقَاءً» ، و«لُقِيَ» بالضم
 والقصر ، و«لُقِيَاً» بالتشديد ، و«لُقِيَاناً» و«تَلَقَّاءً» : إذا استقبلته . أي كنت في
 مقابلته وحذاءه

ف «اللقاء» في اللغة : نقيض «الحجاب» .

قال الراعي النميري :

أَمَلْتُ خَيْرَكَ هَل تَأْتِي مَوَاعِدُهُ *** فاليوم قَصَّرَ عَنْ تَلَقَّائِكَ الْأَمَلُ (٣)

أي عن مقابلتك ورؤيتك .

ويقال : لَاقَيْتُ بَيْنَ فُلَانٍ وَفُلَانٍ ، وَلَاقَيْتُ بَيْنَ طَرَفِي قَضِيبٍ . أي حنيته حتى
 تلاقيا . وكل شيء استقبل شيئاً ، أو صادفه فقد لَقِيَهُ .

يقال : التقى الفارسان ، إذا تحاذيا وتقابلا . ومنه «تَلَقَّيَ الرِّكْبَانُ» وهو أن
 يستقبل الحضري البدوي قبل وصوله البلد . و«جَلَسَ تَلَقَّاءً» أي : حذاءه (٤)

فالأصل في «اللقاء» هو المقابلة والمحاذاة ، المستلزمة للرؤية ، فهذا حقيقته في
 وضع اللغة ، ثم يحمل على محامل مجازية ، كغيره من الألفاظ .

فقد يُحْمَلُ عَلَى التَّوْفِيقِ وَالتَّعْلَمِ ، كما في قوله تعالى : ﴿وَمَا يَلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ
 صَبَرُوا﴾ (٥) ، أي : ما يعلمها ويوفق لها إلا الصابر .

(١) سورة الاحزاب ، الآية ٤٤ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٢٣ .

(٣) انظر : الصحاح : ج ٦ ص ٢٤٨٤ ، لسان العرب : ج ١٥ ص ٢٥٤ ، وانظر : ديوان
 الراعي النميري : ص ١٩٨ .

(٤) انظر : لسان العرب : ج ١٥ ص ٢٥٤ - ٢٥٦ . (٥) سورة فصلت ، الآية ٣٥

وقد يحمل على المصير إلى الله والانقلاب إليه في الآخرة ، كما في قوله تعالى :
﴿فَأَعْقِبْهُمْ نَفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾ (١) .

وقد يحمل على الأخذ ، كما في قوله تعالى : ﴿فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ (٢)
أي أخذها عنه ، وَتَلَقَّيْنَاهَا .

وغير ذلك من المعاني (٣) .

فإذا ثبت أن حقيقة اللقاء وضع في اللغة للمقابلة والمحاذاة ، فقد دلت الآية
بظاهرها على ثبوت الرؤية لله تعالى ، إذ المقصود بالمحاذاة والمقابلة ، كونه تعالى مرئياً
في جهة من الرائي . بحيث يستقبله ببصره . وهذا المعنى لا يحيله العقل ، فهو دال
على رؤيته ، تعالى .

قال الإمام البيهقي في قوله تعالى : ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ : «اللقاء إذا
أطلق على الحي السليم ، لم يكن إلا رؤية العين ، وأهل هذه التحية لا آفة
بهم» (٤) .

وقال أبو الحسن الأشعري : « إذا لقيه المؤمنون رأوه » (٥)

وقال المتولي : «واللقاء المقرون بالسلام لا يكون إلا بمعنى الرؤية» (٦) .

يؤيد هذا حديث النبي ، صلى الله عليه وسلم ، عندما خطب في الأنصار
واعضاً ، حيث جاء فيه : « اصبروا حتى تلقوا الله ورسوله فإنني على الحوض » (٧) .

(١) سورة التوبة ، الآية ٧٧ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٣٧ .

(٣) انظر : لسان العرب : ج ١٥ ص ٢٥٤ ، ص ٢٥٦ .

(٤) الاعتقاد : ص ١٢٣ ، وانظر : تفسير الخازن ، والبغوي بهامشه : ج ٥ ص ٢٢٦ .

(٥) الإبانة : ص ٤٥ - ٤٦ .

(٦) الغنية في أصول الدين : ص ١٤٥ ، وانظر : مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٤٦٢ وما
بعدها ، ص ٤٨٨ - ٤٨٩ ، ص ٤٧١ وما بعدها .

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه ، عن أنس ، رضي الله عنه ، كتاب التوحيد ، باب قوله
تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ : ج ٤ ص ٢٨٧ .

فدل ظاهر هذا الحديث على أن المراد باللقاء ، اللقاء الحقيقي ، والمستلزم للرؤية .

* أما النصوص التي استدلت بها السعد من السنة على هذا المطلب ، فقد استدلت بثلاثة أحاديث ، اثنان منها صحيحان ، والآخر ضعيف ، كما تقدم تخريجها .
والأحاديث الواردة في الرؤية كثيرة ، وقد صنف بعض الأئمة فيها مصنفات كالدارقطني ، والآجري ، والحافظ أبي نعيم الإصفهاني (١) .
وقد روى أحاديث الرؤية جمع من الصحابة ، فقد ذكر السعد أن عدتهم واحد وعشرون صحابيا ، وهذا العدد هو عدة الصحابة الذين أسند إليهم رواية الرؤية بعض الأئمة ، كالدارقطني ، في كتابه رؤية الله تعالى .

وعن بعض الأئمة أن عدتهم ثلاث وعشرون صحابيا (٢) . ويرى بعضهم أنهم نحو من ثلاثين (٣) وأوصلهم ابن كثير إلى خمس وعشرين نفسا (٤) ، وابن القيم إلى سبع وعشرين (٥) ، منهم سيدنا أبوبكر الصديق ، وأبوهريرة ، وأبوسعيد الخدري ، وجريير بن عبد الله البجلي ، وصهيب الرومي ، وعبد الله بن مسعود ، وعلي بن أبي طالب ، وأبوموسى الأشعري ، وعدي بن حاتم الطائي ، وأنس بن مالك ، وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين .

وقد أخبر بعض الأئمة ، كابن تيمية ، وابن القيم ، وابن كثير ، وابن أبي العز الحنفي ، أن الأحاديث الدالة على الرؤية متواترة (٦) .
ولعل مرادهم به التواتر المعنوي ، لا اللفظي (٧) . إذ ليس هناك نص في الرؤية

-
- (١) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٤٠١ .
(٢) قاله اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٤٩٥ ، الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ٢٤٥ ، حادي الأرواح : ص ٢٣٩ .
(٣) قاله شارح الطحاوية : انظر شرحه : ج ١ ص ٢١٧ .
(٤) انظر : نهاية البداية والنهاية : ج ٢ ص ٣٠٣ .
(٥) انظر : حادي الأرواح : ص ٢١١ .
(٦) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٥٠٤ ، حادي الأرواح : ص ٢١١ ، تفسير ابن كثير : ج ٨ ص ٣٠٤ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢١٥ .
(٧) انظر : رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها : ص ٢٢٢ .

بعينه بلغ هذا المبلغ ، لكن مجموع ما ثبت من الأخبار عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، في الرؤية - سواء كانت الأخبار مسوقة لبيان الرؤية فقط ، أو لغير ذلك - يبلغ مبلغ التواتر المعنوي ، والذي تطمئن النفس معه ، اطمئنانا لا يقبل الشك والريب في أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، قد حكم برؤية الله تعالى في الدار الآخرة .

ولهذا السبب اتفق أهل السنة ، سلفهم وخلفهم ، على رؤية المؤمنين ربهم ، في الدار الآخرة ، ويدَّعوا من نفاها ، بل بعضهم حكم بكفره (١)

فلولا ظهور هذه الأدلة وانتشارها عن السلف ، وبلوغها ذلك المبلغ لما وقع منهم هذا الإنكار الشديد على منكرها .

فإضافة إلى الأدلة التي استدل بها السعد من السنة ، هناك أحاديث أخر في هذا الباب تدل على رؤية المؤمنين ربهم في الجنة ، منها الحديث الذي رواه كل من أبي هريرة ، وأبي سعيد الخدري ، رضي الله عنهما ، أن ناسا قالوا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : «هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا يا رسول الله . قال : فإنكم ترونه كذلك» (٢) .

ومنها حديث أنس ، رضي الله عنه ، والذي رواه عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، في الشفاعة العظمى للمصطفى ، صلى الله عليه وسلم ، فقد جاء فيه : «فيأتوني - أي المؤمنون - فأستأذن على ربي في داره ، فيؤذن لي عليه ، فإذا رأيته وقعت ساجدا» (٣) .

ومنها الحديث الذي رواه أبو موسى الأشعري ، رضي الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : «جنتان من فضة آيتهما وما فيهما ، وجنتان من

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٤٨٦ .

(٢) متفق عليه ، انظر : صحيح البخاري ، كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ : ج ٤ ص ٢٨٣ - ٢٨٦ ، صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية : ج ١ ص ٩١ - ٩٥ .

(٣) متفق عليه ، انظر : صحيح البخاري ، كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ : ج ٤ ص ٢٨٦ ، صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية : ج ١ ص ١٠٠ - ١٠١ .

ذهب أنيتهما وما فيهما ، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن» (١) .

ومنها حديث عبادة بن الصامت وأبي أمامة ، رضي الله عنهما ، أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ذكر بعض صفات الدجال ، ثم قال : «فإن أُلِّيسَ عليكم ، فاعلموا أن ربكم ، تبارك وتعالى ، ليس بأعور ، وأنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا» (٢) .

ومنها حديث عدي بن حاتم ، رضي الله عنه ، قال ، قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : «مامنكم من أحد إلا سيكلمه ربه ، ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه» (٣) .

والأحاديث في هذا الباب كثيرة ، ولا يسع هذا المبحث سردها ، لكن مما يجب أن يعلم أن الصحابة ، رضي الله عنهم ، لم يقع منهم خلاف في رؤية المؤمنين ربهم في دار الكرامة ، بل وقع بين بعضهم خلاف في رؤية النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ربه في الحياة الدنيا ، كما هو معلوم ، حيث ذهب سيدنا ابن عباس إلى حصول الرؤية له فيها ، بينما ذهب آخرون ، منهم أم المؤمنين ، السيدة عائشة ، إلى إنكار ذلك (٤) .

(١) متفق عليه ، انظر : صحيح البخاري ، كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ : ج ٤ ص ٢٨٧ ، صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى : ج ١ ص ٩١ .

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ، انظر : ج ٥ ص ٣٢٤ ، والبزار في مسنده ، انظر : كشف الأستار : ج ٤ ص ١٣٩ ، مجمع الزوائد : ج ٧ ص ٣٤٨ ، وابن ماجه في سننه ، كتاب الفتن ، باب فتنة الدجال : ج ٢ ص ١٣٥٩ - ١٣٦٠ ، ح (٤٠٧٧) ، وأبوداود في سننه ، كتاب الملاحم ، باب خروج الدجال : ج ٢ ص ٤٧٠ دون زيادة «وإنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا» . وأخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الفتن ، باب ذكر ابن صياد : ج ٢ ص ٥٦٩ ، بلفظ : «تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ ، عَزَّ وَجَلَّ ، حَتَّى يَمُوتَ » . وانظر : فتح الباري : ج ١٣ ص ٩٦ .

(٣) متفق عليه ، انظر : صحيح البخاري ، كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ : ج ٤ ص ٢٨٧ ، صحيح مسلم : كتاب الزكاة ، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمر : ج ١ ص ٤٠٦ ، دون زيادة : « ولا حجاب يحجبه »

(٤) انظر : الإنصاف : ص ١٧٦ ، مجموع الفتاوى : ج ٣ ص ٣٨٦ وما بعدها ، ج ٦ ص ٥٠٩ وما بعدها .

فلو كان هناك خلاف بين الصحابة في رؤية المؤمنين لله، تعالى، في الجنة لنقل ذلك إلينا ، ولانتشر في الآفاق ، كما انتشر أمر الخلاف في رؤية النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ربه في الحياة الدنيا . بل إن خلافهم في هذه المسألة دليل قاطع على إجماعهم على حصول الرؤية له ، صلى الله عليه وسلم ، في الدار الآخرة ، إذ لا نزاع فيه . وإذا حصلت له ، صلى الله عليه وسلم ، فقد دل ذلك على الجواز العقلي، وانتفاء الاستحالة التي يزعمها النفاة، فتحصل لجميع المؤمنين، كما جاءت بذلك النصوص المستفيضة (١).

وبعدُ فإن دعوى السعد أن أحاديث الرؤية آحاد غير صحيح ، بل هي متواترة تواترا معنويا، إن لم يكن لفظيا، كما تقدم، وبذا فهي تفيد العلم، الذي لا يقبل الشك.

* نقد كيفية الرؤية عند السعد :- ذكر السعد، رحمه الله، تعالى ،

ثلاث مسائل في هذه الجزئية ، وهي : استحالة المقابلة عند تحقيق الرؤية ، واستحالة انطباع صورة من المرئي ، جل وعلا ، في حدقة العين ، أو اتصال شعاع من العين به، عز وجل . والمسألة الثالثة : كون الإبصار بمحض خلق الله، تعالى، عند فتح العين، ليس ناشئا عن تأثر الحاسة .

والذي أراه أن السعد، رحمه الله تعالى، أخطأ في المسألة الأولى، وأصاب في الآخرين.

أما خطؤه في المسألة الأولى : فلأن مبنى هذه المسألة عنده على نفي الجهة عن الله، تعالى ، استنادا إلى شبهة التحيز ثم التجسيم . فالسعد يرى - متابعة لجمهور المتكلمين - أن الله تعالى موجود ، لا في جهة ، كما تقدم في مبحث التنزيهات، لذا فمن الطبيعي أن يرى هذا الرأي في الرؤية ، بل هو أمر لازم محتم لا يستطيع التخلي عنه ، وإلا لكان متناقضا .

لكن هل رأيه هذا والذي قال به الأشاعرة (٢) والماتريدية (٣)، رأي صائب ، أم

-
- (١) انظر : الإبانة : ص ٥١ .
 (٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٤ - ٣١٥ ، الإنصاف : ص ١٨٧ - ١٨٨ ، الإرشاد : ص ١٨٠ - ١٨١ ، الاقتصاد : ص ٤٢ - ٤٣ ، معالم أصول الدين : ص ٧٧ ، ص ٧٨ ، المحصل : ص ٢٧٨ - ٢٧٩ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٧ - ٢١٨ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١١٢ - ١١٣ .
 (٣) انظر : كتاب التوحيد للماتريدي : ص ٨٥ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤١٨ ، ص ٤٢٤ ، ص ٤٢٦ - ٤٣٠ .

أنه متناقض في نفسه .

لقد كان المعتزلة على وفاق مع أنفسهم، حينما نفوا الجهة والرؤية معا، لأن استخلاصهم نفي الرؤية كان عن نفي الجهة (١)، لأن الرؤية تستلزم المقابلة، المستلزمة للجهة لامحالة ، لأن من شرائط الرؤية المقابلة عندهم ، وخروج شعاع من العين متصلا بالمرئي ، أو انطباع صورة المرئي في حدقة العين . ولما كانت تلك الشروط كاللوازم ، كان في إثبات الرؤية إثبات لها ، إذ اثبات الملزوم يستلزم إثبات لوازمه . لذا فقد اتفقت كلمتهم على نفي الرؤية ، استنادا على هذه الشبهة ، كما مر .

أما الأشاعرة والماتريدية، ومعهم السعد، فقد أثبتوا الملزوم هنا ، وهو الرؤية ، ونفوا لازمه، وهو المقابلة والجهة ، استنادا إلى نفس الشبهة - أى شبهة التجسيم .

فاتفقت كلمتهم وكلمة المعتزلة على استلزام الرؤية المقابلة ، لكن الأولون نفوا الملزوم لانتفاء اللازم في حقه تعالى ، والآخرين نفوا اللازم لانتفاء اللزوم بينه وبين ملزومه . فجَوَّزوا رؤية الباري ، جل وعلا، لا في جهة . فتكون هي الرؤية الشرعية المعقولة عندهم ، وما كان خلاف ذلك ، أي من مقابلة، فمستحيل في حقه تعالى .

ولما كان مستند هذه الشبهة انتفاء الجهة في حقه تعالى ، كان جوابها بالتدليل على إثبات الجهة له تعالى ، وقد مر في مبحث التنزيهات الحديث عن هذه الجزئية بالتفصيل (٢) . حيث ذكرت هناك أن إثبات الجهة لله تعالى - خلافا لما ذهب إليه جمهور الأشاعرة، والماتريدية، ومعهم السعد - لا يستلزم التحيز ، ومن ثم لا يستلزم الجسمية ، ذلك أن الجهة الثابتة في حقه تعالى ، هي جهة العلو المطلق ، لا الإضافي، وليست الجهة أمرا وجوديا حتى يلزم منه التحيز والجسمية ، بل الجهة، والمكان والتحيز، في حقه، تعالى، أمر عديمي ، فلا يلزم من ثبوت الجهة له، تعالى، ثبوت كونه، تعالى متحيزا في غيره ، ولا كونه تعالى جسما، بل هو، سبحانه وتعالى، بائن عن خلقه فوق عرشه ، في جهة العلو المطلق .

فإذا ثبت ذلك ثبت أن رؤيته تعالى تكون عن مقابلة ليس فيها إحاطة، ولا

(١) انظر : مقدمة الدكتور محمود قاسم لكتاب مناهج الأدلة : ص ٨١، وانظر : مناهج الأدلة : ص ١٨٥ .

(٢) انظر : ج ٢ ص ٨٥٨ من البحث .

حصر، ولا استحالة في ذلك ، كما لا استحالة في كونه في جهة العلو المطلق . فيرى تعالى، كذلك، في جهة العلو المطلق (١) .

فالحق أن ماذهب إليه جمهور الأشاعرة والماتريدية في إثبات رؤيته، تعالى، لا عن مقابلة رأي غير معقول، ولا يمكن تصوره وفهمه ، وهو ما انفردوا به عن سائر الطوائف (٢) .

وقد صحح بعض أنتمهم هذا المدعى بحصولها في بعض الصور في الشاهد، مثل الصورة المنعكسة من المرأة ، ذلك أن الرائي نفسه في المرأة لا يكون في مقابلة نفسه . ومثل الجرم الموضوع في سائل ، فإنه وإن رئي لكنه ليس في مقابلة العين . ومثل رؤية الأعراس مقابلة للجسم، مع كونها في الأصل حالة في الأجسام المقابلة للرائي (٣) .

وهذه تمسكات لاتصح ، ولا تعد أمثلة صحيحة عن الرؤية المجردة عن الجهة والمقابلة . بل هي في الحقيقة خيالات وأوهام . ذلك أن هذه الصور الثلاث وإن لم تكن الرؤية فيها عن مقابلة ، لكنها في حكم المقابلة ، ففي المثال الأول هناك مقابلة بين الوجه والمرأة ، ولولا هذه المقابلة لما ارتسمت صورة الوجه في المرأة ، بدليل انتفاء الصورة عند انتفاء المقابلة .

فدل هذا على أن الصورة المنعكسة من المرأة له حكم المقابلة (٤) . إذ الرائي إنما يرى خيال صورته ، وهو عرض منطبع في جسم المرأة الصقيل ، وهو في جهة منها ، وليس المرئي في المرأة حقيقة صورته نفسها (٥) . حتى يقال انها: ليست في جهة منه .

(١)(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ١ ص ٢٥٠ - ٢٥٤ ، منهاج السنة النبوية : ج ٢ ص ٣٢٦ وما بعدها، مجموع الفتاوى : ج ١٦ ص ٨٤ وما بعدها ، بيان تلبيس الجهمية : ج ٢ ص ٣٥٩ وما بعدها ، مختصر الصواعق المرسلة : ص ١٧١ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢١٩ - ٢٢٠ .

(٣) انظر : الاقتصاد : ص ٤٢ - ٤٣ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤٢٦ ، ص ٤٣٠ .

(٤) انظر : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، المجلد الاول : ج ٤ ، رؤية الباري، ص ٦٥ ، ص ٢٠٢ .

(٥) انظر : مختصر الصواعق المرسلة : ص ١٧٢ .

وفي المثال الثاني نرى أن الجرم المرئي في السائل وإن لم يكن في موضعه ، لكنه مرئي وهو في السائل قبالة العين ، والذي غَيَّر موضعه بالنسبة إلى العين هو انكسار الشعاع المنعكس من الجرم ، المتصل بالعين عبر السائل والهواء ، فلاختلاف سرعة الضوء في السائل عنه في الهواء ، حصل هذا الانكسار ، فنتج عنه مثل هذا التوهم في الرؤية ، أعني توهم كون الجرم ليس في موضعه . بدليل أن الرائي لو كانت عينه في الماء لرأى الجرم في موضعه .

وفي المثال الثالث ، أيضا ، هناك مقابلة بين الرائي وبين الأعراض ، لكن تبعا لمقابلته الجسم الحامل والحاوي لها .

فهذه الأمثلة الثلاثة لها حكم المقابلة لافرق (١) .

ومن هذا القليل تمسكهم بجواز رؤيته، تعالى، لا في جهة، ولا عن مقابلة ، بالعلم به تعالى ، بأنه ليس عن جهة، ولا مقابلة ، مع كوننا لانعقل معلوما في الشاهد إلا عن جهة، ومقابلة، ومكان (٢) .

فإن هذا الوجه من الاستدلال كسابقه ، استدلال خطابي إقناعي ، وأين العلم به تعالى، من رؤيته، تعالى، بالبصر . وليس مثل هذا الاستدلال الا تفرغ للرؤية من معناها الحقيقي ، والذي هو إدراك الحاسة ، وارتقاء في مذهب الاعتزال .

والحق أن مانعقله في الشاهد في قلوبنا ليس عن جهة ، إذ عِلْمُ القلب لايتعلق بالجهة ، لكن لما كان علم القلب منشؤه، أحيانا، عن إدراك الحواس ، ومنها البصر، كان علم القلب به عن جهة ومكان ، لمكان الخيال، والتوهم، والذاكرة في العقل ، فإن مَنْ يرى إنسانا في زاوية من دار ، فقد حصل له العلم بهذا الشخص في تلك الزاوية والجهة والمكان . ثم إذا صرف بصره ، واسترجع علمه به ، استرجعه وتذكره على نحو ما رآه في تلك الزاوية، والجهة، والمكان .

لكن هناك من العلوم والمعارف ما لا تفتقر إلى جهة ومكان ، كالعلم بالقدر والإرادات ، وكثير من الاحوال ، كالعلم بفرح زيد ، وترح عمرو ، ... الخ

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٢ - ٢١٣ .

(٢) انظر : الإرشاد : ص ١٨١ ، قواعد العقائد : ص ١٧١ .

لكن هذه الموجودات امتنع رؤيتها في جهة ومكان لأنها أعراض غير قائمة بنفسها ، والمرئي هو الجسم الحامل لتلك الأعراض .

أما وجود الله، تعالى، فليس بعرض ، حتى يمتنع رؤيته، تعالى، في جهة العلو المطلق . وهؤلاء الأشاعرة ومن معهم ، قد اختلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر، كما قال ابن رشد . فإن العقل هو الذي يدرك مالميس في جهة ، وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة ، ولا في جهة فقط، بل وفي جهة ما مخصوصة ، ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي ، بل بأوضاع محدودة (١) .

فتشبيه رؤيته تعالى بالبصر لا في جهة ، بالعلم به تعالى ، مع كون هذا العلم لا في جهة، تشبيه خاطئ . وهو قريب من قول من قال بنقل وظيفة القلب في العلم بالمعلوم إلى البصر . وإذا كان الأمر كذلك ، لم يحصل علم زائد على علم القلب ، ولم يكن هناك من جديد في الأمر، سوى تغير في وظيفة العضو - الذي هو البصر - من إدراك حقيقي ، إلى إدراك علمي ، هو مزيد انكشاف .

وأما تمسكهم برؤيته، تعالى، لا في جهة بكونه، تعالى، يرانا لا في جهة (٢)، فهو، أيضاً، استدلال غير صحيح ، لأن مثبت الجهة لله، تعالى، يرى أنه تعالى في جهة العلو المطلق، لا النسبي ، الإضافي ، لذا فهو ، تعالى ، يرانا في جهة السفلى المطلق ، فهو، تعالى، فوق العالم بائن عنه ، لا في جهة مخصوصة ، حتى يكون العالم في جهة منه ، ليراه في جهة مخصوصة ، ولا ليس فوق العالم ، حتى تنتفي مطلق الجهة .

فالجواب عن هذا التمسك منع كونه، تعالى، يرانا لا في جهة ، بل يرانا، تعالى، في جهة السفلى المطلق . على أن رؤية الله تعالى الأشياء لا بحدقة ومقلة . بل سبحانه وتعالى بصير بلا كيفية ، فهي صفة ثابتة له تعالى لا كصفات المخلوقين ، فتشبيه رؤيتنا إياه ، تعالى ، برؤيته تعالى إيانا ، في انتفاء الجهة فيهما ، تشبيه غير صحيح، كيف لا والرؤيتان مختلفتان في الماهية ، والحقيقة ، باتفاق العقلاء ، والمليين.

(١) انظر : مناهج الأدلة : ص ١٨٦ .

(٢) انظر : الإشاد: ص ١٨١، الاقتصاد : ص ٤٢ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤٢٧ - ٤٢٨ ، ص ٤٢٩ ، ص ٤٣٠ - ٤٣١ .

وبهذا يعلم أن إثبات الرؤية مع نفي الجهة ، جمع بين متناقضين ، لأن إثبات الملزوم ونفي لازمه لا يصح في العقول . وهو كمن يثبت كون الشيء جالسا ، أو قائما ، ثم ينفي كونه جسما . فمن جهة إثباته الرؤية يستوجب إثبات الجهة ، ومن جهة نفيه الجهة ، يقتضي نفي الرؤية ، فكأن فيه إثبات الشيء مع نفيه ، خاصة إذا كان هذا اللازم من الأمور التي يكون العلم بها مع العلم بالملزوم . كما في الرؤية ، فإنه لازم لا ينفك لا ذهنيا ، ولا خارجا ، وهذا اللزوم يبين بالمعنى الأعم ، وهو الذى يكفي للجزم بلزومه تصور اللازم والملزوم (١) .

أما المسألة الثانية والثالثة ، فقد أصاب فيهما السعد ، لما تقدم في العرض من كون انطباع الصورة ، أو خروج الشعاع يلزم منه تلك المحالات التي ذكرها .

(١) انظر : حاشية الحفناوى على المطلع : ص ١٦ .

الباب الرابع

أفعال الله تعالى

الباب الرابع

أفعال الله تعالى

تمهيد :

هذا الباب - كما هو مَعْنُونٌ - يتعلق بأفعال الله تعالى . وحقيقة الفعل معلومة ، غنية عن كثرة التفاصيل، إذ هي التأثير من جهة مؤثر (١) ، أو هو صرف الممكن من الإمكان إلى الوجود ، كما هو عند المتكلمين (٢) .

والفعل كما هو معلوم ، ينقسم إلى مايكون بالإدراك والإرادة المرجحة ، وإلى مايكون بالإدراك دون الإرادة المرجحة ، وإلى مايكون بلا إدراك وإرادة مرجحة .

فالأول هو الفعل الناشئ عن القدرة المختارة ، والثاني هو الفعل المستند إلى العلة الموجبة ، والثالث هو الفعل الطبيعي .

وغني عن البيان - بعد الإحاطة بصفات الله في الباب السابق ، من كونه تعالى عالماً ، قادراً ، مريداً - أن فعل الله، تعالى، واقع بالقدرة المختارة، المستلزمة للعلم والإرادة .

وليس الكلام في هذا الباب في أفعال الله، تعالى، لإقرار هذه الحقيقة وإثباتها ، إذ قد وقع الفراغ منها ، بحمد الله تعالى .

لكن الكلام في أفعال الله، تعالى، فيه من جوانب آخر ، وهي أولاً من جانب شمول أفعاله تعالى لكل مفعول حاصل في الوجود، وثانياً كون أفعاله تعالى قد سبق تقديرها أزلاً، وثالثاً كونها موصوفة بالحسن والقبح، وجهتهما ، هل هما عقليان ، أم شرعيان ، بعد ثبوت وصف الحسن والقبح فيها ، ورابعاً كون خطابه ، تعالى التكليفي

(١) المفردات في غريب القرآن : ص ٣٨٢ .

(٢) كشف اصطلاحات الفنون ، طبعة خياط : ج ٣ ص ١١٤٣ .

يتعلق بما لا يطاق ، أم لا ؟

وكان حق هذه المسألة أن تلحق بتفاريع صفة الكلام ، لأن التكليف خطاب أمر ونهي ، وهما من متعلقات الكلام ، لكن لما كان الخطاب ، وهو الكلام قسم من أقسام الفعل ، جاز إلحاقه بهذا الباب . ذلك أن الخطاب التكليفي يكون بالألفاظ والحروف ، وهي مفعولة حادثة النوع عند الأشاعرة ، والماتريدية ، والمعتزلة ، فهي من أفعال الله تعالى عندهم ، وعند السلف حادثة الآحاد ، قديمة النوع . ومعنى حدوثها عندهم ، حدوثها في الذات ، بعد أن لم تكن ، مستندة إلى المشيئة ، والإرادة المختارة . فهي بذات من أفعاله القائمة به ، كما تقدم كل هذا في صفة الكلام .

ولعل من مبررات إلحاقه بهذا الباب منازعة القدرية في خلق أفعال العباد ، لأنها عندهم من خلق العبد وحده ، إذ لو كان من خلق الله تعالى ، لزم عليه التكليف بما لا يطاق ، لأن خلق الكفر والمعاصي في العبد ، مع الأمر بخلافه ، تكليف بما لا يطاق .

وخامسا كون أفعاله تعالى معللة بالغرض أم لا ؟

وسادسا كون أفعاله تعالى فيها ما هو واجب الوقوع منه ، كاللطف ، والعوض ، والجزاء ، والاخترام ، والأصلح ، أم لا ؟

فالمسألة الأولى تعرف بشمول قدرته وإرادته وفعله لكل مفعول ، والمعني بها في هذا المبحث بالذات ، وعلى وجه الخصوص ، أفعال العباد وسائر الحيوانات ، هل هي من فعل الله تعالى وخلق ، أم أن الأحياء مستقلة بالتأثير فيها بالخلق والإيجاد ؟

وتحت هذه المسألة تفريعات كالهُدَى والضلال ، والأرزاق والآجال ، واللطف والتوفيق والخذلان ، والأجل والتسعير ، وقد سَمَّاها السعد تفاريع الأفعال . والمسألة الثانية تعرف بالقضاء والقدر ، والثالثة تعرف بمسألة الحسن والقبح ، والرابعة تعرف بالتكليف بما لا يطاق ، والخامسة تعرف بتعليل أفعال الله تعالى ، والسادسة بالإيجاب

• على الله تعالى

فهذا الباب يرجع إلى صحة وصف أفعال الله تعالى - بعد العلم بكونه تعالى
يفعل عن علم وإرادة مختارة - بتلك الأوصاف السابقة ، أو عدم صحته •

الفصل الأول

خلق أفعال العباد وتفاريع الأفعال والقضاء والقدر

المبحث الأول

خلق أفعال العباد

الفصل الأول

خلق أفعال العباد وتفاريح الأفعال والقضاء والقدر

المبحث الأول

خلق أفعال العباد

يرى السعد أن أفعال العباد ، بل وكل الأحياء ، سواء الاختيارية أو غيرها ، وسواء الطاعات ، أو المعاصي ، وسواء التكليفية ، أو غيرها ، كلها واقعة بقدرة الله تعالى وخلقته ، وأن العباد هم الفاعلون لأفعالهم الاختيارية، عن طريق الكسب ، فمن الله تعالى الخلق ، ومن العبد الكسب وأنه بهذا الكسب، صح التكليف ، والمدح والذم، والثواب والعقاب ، وصح إسناد الأفعال إليهم ، ووصفها بالطاعة والعصيان ، وغير ذلك .

فليس العبد هو الخالق لأفعاله ، ولا هو في المقابل مجبور عليها عنده،

كما يرى أن خلق الله، تعالى، لأفعال العباد لا يقتضي أن يكون الله، تعالى، هو الفاعل لها، إذ الفعل يستند حقيقة إلى من قام به ، لا إلى من أوجده وخلقته . قال : «فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وإنما للعبد الكسب» (١) .

وقال في الرد على من زعم لزوم بطلان التكليف ، والمدح والذم ، والثواب والعقاب ، وإسناد الأفعال إلى العباد ، على فرض القول بخلق الله، تعالى، لأفعال العباد: «أنه إنما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره، لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وإرادته، واقعا بكسبه، وعقيب عزمه ، وإن كان بخلق الله، عز وجل ، ولا على من يجعل قدرته مؤثرة، لكن لا بالاستقلال ، بل بمرجح هو

(١) المقاصد : ج ٢ ص ١٢٥ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٤/أ ، وانظر : شرح العقائد النسفية : ص ٥٤ ، حاشية السعد على الكشاف : ورقة ١٣٣

بمحض خلق الله تعالى «(١)» .

وقال ، أيضا ، عند قول النسفي : «وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ، ويعاقبون عليها» : «يثابون بها إن كانت طاعة ، ويعاقبون عليها إن كانت معصية ، لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد ، أصلا ، وأن حركاته بمنزلة الجمادات ، لا قدرة للعبد عليها ، ولا قصد ، ولا اختيار ، وهذا باطل ، لأننا نفرق ، بالضرورة ، بين حركة البطش وحركة الارتعاش ، ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني ، لأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا ، لما صح تكليفه ، ولاترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله ، ولا إسناد الأفعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة ، مثل «صلى» و«صام» و«كتب» ، بخلاف مثل «طال الغلام» و«أسود لونه» ، والنصوص القطعية تنفي ذلك ، كقوله تعالى : ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر﴾ (٣) (٤) .

وقال في رده على شبهة من زعم أن القول بخلق الله تعالى لأفعال العباد يلزم منه أن يكون الله ، تعالى ، هو القائم ، والقاعد ، والأكمل ، والشارب ٠٠٠ الخ : «هذا جهل عظيم لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء ، لا من أوجده ، أو لا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض ، وسائر الصفات في الأجسام ، ولا يتصف بذلك» (٥)

وقد اقتضت ضرورة البحث في هذه المسألة عنده أن يتناول معنى الكسب ، والذي

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٨ ، وانظر : ج ٢ ص ١٣٦

(٢) سورة الواقعة ، الآية ٢٤ .

(٣) سورة الكهف ، الآية ٢٩ .

(٤) شرح العقائد النسفية : ص ٥٧ - ٥٨ .

(٥) شرح العقائد النسفية : ص ٥٦ ، وانظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٥ ، ص ١٣٩ ، حاشيته على الكشف : ورقة ٨٤ .

هو متعلق قدرة العبد، ونظرا لكون الله، تعالى، هو الخالق لأفعال العباد على التحقيق عنده، كما تقدم ، فقد اكتنف تحديده لمعنى الكسب ، الإبهام والغموض ، بحيث تَعَسَّرَ عليه الإفصاح عن كنه حقيقته . لذا فقد تردد رأيه فيه بين أكثر من معنى، على الرغم من اختياره أحدها . بل قد ذهب به الحال ، في بعض كتبه المتقدمة ، إلى جعل الفعل الصادر عن العبد، والذي هو متعلق قدرته من قبيل الحال .

وهو في هذه التفسيرات الآتية يستعين بكلام بعض الأئمة لتجليته وتوضيح حقيقته .

فقد قال في أحد تفسيراته بأنه : «الوصف الذي به تتعلق قدرة العبد» (١)

وقال في تفصيله ، نقلا عن الرازي : هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى ، فإن الصلاة ، والقتل ، كلاهما حركة ، ويتمايز أن يكون أحدهما طاعة والأخرى معصية ، ومابه الاشتراك غير مابه التمايز ، فأصل الحركة بقدرة الله تعالى ، وخصوصية الوصف بقدرة العبد ، وهي المسماة بالكسب . (٢)

وقال في تفسير آخر بأنه : «الفعل المخلوق بقدرة الله، تعالى، من حيث خلق للعبد قدرة متعلقة به» (٣) .

وقال في تفسير ثالث بأنه : «مايقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر، وما يقع في محل القدرة» (٤)

وقال في تفسير رابع بأنه : «ذلك الصنع - أي الفعل - اللاموجود واللامعدوم

(١) انظر المقاصد : ج ٢ ص ١٢٥ .

(٢) انظر : شرح المقاصد: ج ٢ ص ١٢٧ . وانظر نص الرازي في : الأربعين في أصول الدين: ص ٢٢٧، المطالب العالية : ج ٩ ص ١٠ .

(٣) المقاصد : ج ٢ ص ١٢٥، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٧ .

(٤) المقاصد : ج ٢ ص ١٢٥ .

الصادر عن العبد بحيث لا يجب عنده وجود الأثر» (١) .

وهذا بناءً منه على ثبوت الأحوال

وقال في تفسير خامس : «إنه عبارة عن أمر نسبي يقوم به ويُعَدُّ محلاً لأن يخلق الله، سبحانه، فيه فعلاً يناسبه تلك النسبة . وليس هذا الكسب من الله ، إذ لكونه عدمياً غير موجود، لم ينسب إلى خلقه وإيجاده . ولاتصاف العبد به صار له مدخل في محلية خلق الله ، وقابلية ذلك الخلق فيه ، وبيان القابلية أن يكون شرط الخلق والتأثير، لا جزءاً منه (٢) .

أما التفسير السادس ، والذي قال عنه: إنه الأوضح فهو قوله : «والأوضح أنه إضافي، يجب من العبد، ولايوجب وجود المقدور ، بل اتصاف الفاعل بالمقدور، وذلك كتعيين أحد الطرفين وترجيحه ، وصرف القدرة» (٣) .

وقال في شرح العقائد النسفية : «صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ، وإيجاد الله، تعالى، الفعل عقيب ذلك خلق ، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين، لكن بجهتين مختلفتين ، فالفعل مقدور الله بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب ، وهذا القدر من المعنى ضروري ، وإن لم نقدر على أزيد من ذلك، في تلخيص العبارة المفصحة، عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله، تعالى ، وإيجاده ، مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار» (٤)

ثم لعسر معنى الكسب وحقيقته ، قال السعد: «والحق أنه ظاهر —

-
- (١) انظر : شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٨٨ بتصرف .
 (٢) انظر : إشارات المرام : ص ٢٥٩ ، نقلاً عن تفسير التفتازاني .
 (٣) انظر : المقاصد : ج ٢ ص ١٢٥ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٧ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٤/أ .
 (٤) شرح العقائد النسفية : ص ٥٨ - ٥٩ .

- أي الكسب - والخفاء في التعبير» (١) . وعبارته في النص السابق مفصحة عن هذا المعنى .

لذا نراه ينقل عن بعض أهل السنة الاكتفاء بالقول بأننا نعلم بالبرهان أن لخالق سوى الله، تعالى ، ولاتأثير إلا للقدرة القديمة ، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله ، كالصعود، دون البعض ، كالسقوط ، فيسمى أثر تعلق القدرة الحادثة كسبا، وإن لم يُعرف حقيقته (٢) .

وقد استعان بكلام الغزالي لتجلية حقيقة الكسب ، حيث قال : إنه لما بطل الجبر المحض بالضرورة ، وكون العبد خالقا لأفعاله بالدليل ، وجب الاقتصاد في الاعتقاد ، وهو أنها مقدورة بقدرة الله، تعالى، اختراعا ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه، عندنا، بالاكتساب ، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون على وجه الاختراع ، إذ قدرة الله، تعالى، في الأزل متعلقة بالعالم من غير اختراع، ثم تتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق . فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسبا له ، وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله تعالى خلقا ، فهي خلق للرب ، ووصف للعبد، وكسب له ، وقدرته خلق للرب، ووصف للعبد، وليس بكسب له (٣) .

* وذكر السعد بعض الفروق بين الكسب والخلق ، منها : أن الكسب ما وقع بآلة ، والخلق لا بآلة . ومنها : أن الكسب مقدور وقع في محل قدرته ، والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته (٤) ، مثل حركة زيد وقعت بخلق الله، تعالى، في غير من قامت به القدرة ، وهو زيد ، ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد، وهو نفس زيد، والحاصل أن أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته ، وأثر الكاسب صنعه في محل قائم به (٥)

- (١) انظر : المقاصد : ج ٢ ص ١٢٥ .
- (٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٧ .
- (٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٧ ، وانظر : قواعد العقائد : ص ١٩٥ - ١٩٧ حيث استفاد السعد النص منه بتصريف .
- (٤) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٥٩ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٧ .
- (٥) شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٨٨ .

ومنها : أن الكسب لا يصح انفراد القادر به ، والخلق يصح انفراده به (١)

* وههنا مسألتان عند السعد لابد من إقامة الأدلة عليهما : أحدهما أن فعل العبد واقع بكسبه غير مضطر إليه . الثاني : أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ، وواقع بقدرته .

* أما المسألة الأولى فقد استدل عليها السعد بحكم الضرورة العقلية، القاضية بالتفريق بين حركة الاضطرار ، وحركة الاختيار ، فإن هذا الثاني متحقق عنه ، عن قصده وداعيته ، بخلاف الأول .

قال : «لأنقول كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلا ، وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ، ولا قصد ولا اختيار . وهذا باطل ، لأننا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ، ونعلم أن الأول باختياره، دون الثاني» (٢) .

وقال : « نعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله ، كالصعود، دون البعض ، كالسقوط» (٣) .

وقال : « بطل الجبر المحض بالضرورة» (٤)

وقال : « وأما الجبر بمعنى أنه لا أثر لقدرة العبد أصلا ، لا إيجادا، ولا كسبا فضروري البطلان » (٥) .

وقد تقدمت بعض هذه النصوص ضمن مقطوعات نصية سابقة ، لكن خصصتها بالذكر لأجل الإشارة إلى دليل السعد على تعلق قدرة العبد بفعله حسب قصده وداعيته.

(١) شرح العقائد النسفية : ص ٥٩ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٧ .

(٢) شرح العقائد النسفية : ص ٥٧ - ٥٨ .

(٣)، (٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٧ .

(٥) المقاصد : ج ٢ ص ١٢٥ .

وقال : « من الأفعال المستندة الى العبد ماهو متعلق بقدرته وإرادته ، واقع بحسب قصده وداعيته ، وهي المسماة بالأفعال الاختيارية » (١) .

وقال : « ثبت بالوجدان أن للعبد قصدا واختيارا في بعض الأفعال » (٢) .

كما استدل على كون فعل العبد بكسبه ببعض النصوص القطعية من الكتاب ، كقوله تعالى : ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ (٤) (٥) . ولظهور هذه المسألة لكل عاقل لم يطل السعد في تقريرها ، بخلاف المسألة الثانية ، فلأنها خلاف الأصل ، ولنزاع القدرية فيها ، أطال في تقرير الدلائل .

* أما المسألة الثانية ، فقد قررها السعد تقريراً شافياً ، واستدل عليها بالعقل والنقل . وهذا عرض لأدلتها عليها على وجه التفصيل : -

أولاً : الأدلة العقلية على خلق الله تعالى لأفعال العباد :-

الدليل الأول : فعل العبد ممكن ، وكل ممكن مقدور لله تعالى ، لما مر في مبحث الصفات ، ففعل العبد مقدور لله تعالى . فلو كان مقدوراً للعبد ، أيضاً ، على وجه التأثير ، لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثر واحد . وقد بين امتناعه في بحث العلل . فإن قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدوراً له ، بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ، ووقوعه بها ، نظراً إلى ذاته ، لا بمعنى أنه واقع بها ليلزم المحال . قلنا : جواز وقوعه بها ، مع وقوعه بقدره العبد ، يستلزم جواز المحال ، وهو محال .

قال السعد عن هذا الجواب : فيه نظر (٦) .

-
- (١) . شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٦ .
 - (٢) . شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٨٦ ، ١٨٧ .
 - (٣) . سورة الواقعة ، الآية ٢٤ .
 - (٤) . سورة الكهف ، الآية ٢٩ .
 - (٥) . شرح النسفية : ص ٥٨ .
 - (٦) . شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٧ - ١٢٨ ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٤/ب

الدليل الثاني : لو كان العبد موجدا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها ، واللازم باطل . أما الملازمة فلأن الإتيان بالأزيد، والأنقص، والمخالف، ممكن ، فلا بد لرجحان ذلك النوع ، وذلك المقدار، من مخصص هو القصد إليه ، ولا يتصور ذلك إلا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة يُسْتَنَكَّرُ الخلق بدون العلم ، كقوله تعالى : ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ (١)، وَيُسْتَدَلُّ بفاعلية العالم على عالمية الفاعل . وأما بطلان اللازم فلوجوه : منها : أن النائم تصدر عنه أفعال اختيارية، لا شعور له بتفاصيل كميّاتها، وكيفياتها، ومنها: أن الماشي، إنسانا كان، أو غيره، يقطع مسافة معينة في زمان معين، من غير شعور له بتفاصيل الأجزاء والأحياز التي هي بين المبدأ والمنتهى ، ولا بالآنات التي يتألف منها ذلك الزمان ، ولا بالسكنات التي تتخلل تلك الحركة (٢)، ولا بالحد الذي لها، من وصف السرعة، والبطؤ . ومنها : أن الناطق يأتي بحروف مخصوصة، على نظم مخصوص، من غير شعور له بالأعضاء التي هي آلاتها ، ولا بالهيئات والأوضاع التي تكون لتلك الأعضاء، عند الإتيان بتلك الحروف . ومنها : أن الكاتب يصور الحروف والكلمات، بتحريك الأنامل، من غير شعور له بما لا للأنامل من الأجزاء ، والأعضاء، أعني العظام ، والغضاريف ، والأعصاب، والعضلات، والرباطات ، ولا بتفاصيل حركتها، وأوضاعها، التي بها تتأتى تلك الصور والنقوش (٣) . وليس هذا ذهولا عن العلم ، بل لو سئل عنها لم يعلم (٤) .

الدليل الثالث :- لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه ، إذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر ، وبطل الاختيار ، لكن اللازم - أعني التمكن من الفعل والترك - باطل ، لأن رجحان الفعل على الترك ، إما أن يتوقف على مرجح، أو لا، فعلى الثاني يلزم رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وينسد باب إثبات الصانع، ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق، من غير

(١) سورة الملك ، الآية ١٤ .

(٢) في شرح المقاصد : « التي يتخللها تكون تلك الحركة ابطاء من حركة الفلك » وهو كما يبدو تصحيح ، والتصحيح من شرح مقاصد المقاصد : ورقة ٧٥ ب .

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٨ . وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٤ ب .

(٤) شرح العقائد النسفية : ص ٥٥ .

اختيار للعبد . وعلى الأول : إن كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام إلى صدوره عنه ، فيلزم التسلسل ، وهو محال ، أو الانتهاء إلى مرجح لا يكون منه . وإذا كان المرجح ابتداءً ، أو بالآخرة لا من العبد ، بل من غيره ، ثبت عدم استقلال العبد بالفعل ، وعدم تمكنه من الترك ، لأن الترك لم يجز وقوعه مع التساوي ، فكيف مع المرجوحية . ولأن وجود الممكن ما لم ينته رجحانه إلى حد الوجوب لم يتحقق .

ثم قال : ولا يخفى أن هذا إنما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل إلى قدرته واختياره ، من غير جبر . ولا يفيد أن العبد ليس بموجد لأفعاله (١) .

وللمعتزلة على هذا الدليل أكثر من اعتراض ، وقد أجاب عنها السعد ، وسيأتي مناقشتها في مبحث النقد ، دفعا للإطالة والتكرار .

الدليل الرابع : قد ثبت أن الله تعالى عالم بالجزئيات ، ما كان وما سيكون ، وأنه يستحيل عليه الجهل ، وكل ما علم الله تعالى أنه يقع يجب وقوعه ، وكل ما علم الله أنه لا يقع يمتنع وقوعه ، نظرا إلى تعلق العلم ، وإن كان ممكنا في نفسه ، وبالنظر إلى ذاته . ولا شيء من الواجب والممتنع باقيا في مكنة العبد . بمعنى أنه إن شاء فعله ، وإن شاء تركه .

فإن قيل : يجوز أن يعلم الله تعالى أن فعل العبد يقع بقدرته واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترك . قلنا : فيجب ذلك الفعل ويعود المحذور بالانتهاء إلى الاضطرار (٢) .

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٨ - ١٢٩ . وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٤/ب .

(٢) المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٣٠ بتصرف يسير . وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٤/ب .

الدليل الخامس : لو كان العبد مستقلا بإيجاد فعله ، فإذا فرضنا أنه أراد تحريك جسم في وقت ، وأراد الله ، تعالى ، سكونه في ذلك الوقت ، فإما أن يقع المرادان جميعا ، وهو وظاهر الاستحالة ، أو لا يقع شيء منهما ، وهو ، أيضا ، محال ، لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ، ولأن التخلف عن المقتضى لا يكون إلا لمانع ، ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر ، فلو امتنعا ، جميعا ، لزم أن يقع جميعا . وهو ظاهر الاستحالة . وإما أن يقع أحدهما ، دون الآخر ، فيلزم الترجيح بلا مرجح ، لأن التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت .

وقد اعترض عليه بقوله : وأجيب بأنه يقع مراد الله ، تعالى ، لكون قدرته أقوى ، إذ المفروض استواءهما في الاستقلال بالتأثير ، وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة (١) .

الدليل السادس : لو كان العبد قادرا على فعله إيجادا ، واختراعا ، لكان قادرا على إعادته . واللازم منتف إجماعا . وجه اللزوم أن إمكان الشيء من لوازم ماهيته (٢) ، وهو لا يختلف باختلاف الأوقات . ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله على الإعادة بقدرته على الابتداء ، كما نطق به التنزيل ، احتجاجا على منكري الإعادة بالنشأة الأولى . والاعتراض بمنع إمكان إعادة المعدم استنادا على أنه يجوز أن تكون خصوصية البدء شرطا ، أو خصوصية العود مانعا ، أو بمنع عدم قدرة العبد على الإعادة ، ليس بشيء ، لأن الخصم معترف بالمقدمتين (٣) .

الدليل السابع : لو كان قادرا على إيجاد فعله لكان قادرا على إيجاد مثله ، لأن حكم الأمثال واحد . لكننا نقطع بأنه يتعذر علينا أن نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا ، بلا تفاوت ، وإن بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط (٤) .

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٠ .
 (٢) في المطبوعة من شرح المقاصد : «وجه اللزوم أن إمكان القدرة منه يستلزم ماهيته» .
 والتصحيح من النسخة الخطية لمكتبة عارف حكمت : ورقة ٢٣١/ب . وانظر : الطالب العالية : ج ٩ ص ٩٣ ، ص ٩٥ .
 (٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣١ .
 (٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣١ .

الدليل الثامن : لو كان قادرا على إيجاد فعله لكان قادرا على إيجاد كل ممكن، من الأجسام، والأعراض ، لأن المصحح للمقدورية هو الإمكان، أو الحدوث، والمقدور هو إعطاء الوجود ، ولا تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم . ولا يرد النقض بالقدرة الاكتسابية، لأنها إنما تتعلق بالذوات وأحوالها ، وهي مختلفة (١) .

الدليل التاسع : أن من فعل العبد الإيمان والطاعات ، وكثيرا من الحسنات، ومن خلق الله، تعالى، الأجسام، والأعراض، والشياطين ، وكثير من المؤذيات ، ولا شك أن الأول أحسن من الثاني وأشرف، فلو كان العبد خالقا لفعله، لكان أحسن وأشرف من الله، تعالى، خلقا ، وإصلاحا ، وإرشادا .

فإن قيل : القدرة على الإيمان أحسن ، وأوضح ، وأصلح من الإيمان، لتوقفه عليها ، وهي بخلق الله تعالى : قلنا : فيلزم أن تكون القدرة على الشر والتمكن منه شرا من الكفر، وأقبح منه (٢) .

الدليل العاشر : أن الأمة مجتمعون على صحة تضرع العبد إلى الله، تعالى، في أن يرزقه الإيمان والطاعة ، ويجنبه الكفر والمعصية ، ولولا أن الكل بخلق الله، تعالى، لما صح ذلك . إذ لا وجه لحمله على سؤال الإقدار والتمكين ، لأنه حاصل . أو التقرير والتثبيت ، لأنه عائد إلى الحصول في الزمان الثاني ، وذلك عندهم بقدرة العبد (٣) .

الدليل الحادي عشر : أن الأمة مجتمعون على صحة ، بل وجوب ، حمد الله، تعالى، وشكره على نعمة الإيمان نفسه ، ولا يتصور ذلك إلا إذا كان بخلقه وإعطائه، وإن كان لكسب العبد مدخل فيه . فأما الشكر على مقدماته من الإقدار والتمكين، والتوفيق، والتعريف، ونحو ذلك فشيء آخر .

فإن قيل : لو استحق بخلق الإيمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم . قلنا : ممنوع، فإن من شأنه استحقاق المدح، والشكر، بخلق الحسنات ، وإيصال النعم ، لا

الذم بخلق القبائح ، وإرسال النقم ، لأنه المالك ، فله الأمر كله ، لا يقبح منه خلق القبيح (١) .

هذه أدلة السعد العقلية على هذا المطلب ، وقد عزا الدليل السادس ومابعده إلى المتقدمين . ثم حكم على كل تلك الأدلة المتقدمة بالضعف ، وأشار إلى أن الأولى التمسك بالكتاب، والسنة، وإجماع أهل الحق .

قال : « لا يخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف ، والأولى التمسك بالكتاب، والسنة، وإجماع أهل الحق من الأمة ، لا بمعنى إثباته في نفسه بمحض الإجماع، ليرد أن الحقائق العقلية، مثل حدوث العالم ، وقدم الصانع، لا يثبت بالإجماع، بل بمعنى أن إجماعهم عليه يدل على أن لهم قاطعا فيه ، وإن لم نعرفه على التفصيل» (٢) .

ثانيا : الأدلة النقلية : -

ذكر السعد ان الاستدلال بالأدلة النقلية ممكن ، بل متعين ، كما في النص السابق ، وأن الاستدلال بها لا يلزم منه الدور، ولا أي باطل ومحدور . حيث قال : « فإن قيل التمسك بالكتاب، والسنة، يتوقف على العلم بصدق كلام الله، تعالى ، وكلام الرسول ، عليه السلام ، ودلالة المعجزة ، وهذا لا يتأتى مع القول بأنه خالق لكل شيء، حتى الشرور والقبائح ، وأنه لا يقبح منه التلبيس، والتدليس، والكذب ، وإظهار المعجزة على يد الكاذب ، ونحو ذلك ، مما يقدر في وجوب صدق كلامه ، وثبوت النبوة، ودلالة المعجزات .

قلنا : العلم بانتفاء تلك القوادح - وإن كانت ممكنة في نفسها - من العاديات الملحقة بالضروريات . على أن هذا الاحتجاج إنما هو على المعترفين بحجية الكتاب، والسنة، والتمسكين بهما في نفي كونه، تعالى، خالقا للشرور والقبائح، وأفعال

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣١ .

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٢ .

العباد ، فلو توقف حجيتهما على ذلك كان دورا» (١) .

والأدلة النقلية عند السعد على قسمين ، قسم يتعلق بأدلته من الكتاب ،
والقسم الآخر من السنة . وهذا عرض لها .

القسم الأول : الأدلة من الكتاب الكريم :- وقد جعل السعد أدلة الكتاب أكثر
من نوع ، باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها ، دون البعض ، مثل الورود بلفظ
الخلق لكل شيء ، أو لعمل العبد خاصة ، أو بلفظ الجعل ، أو الفعل ، أو بغير
ذلك ، كما سيأتي .

النوع الأول : ماورد في معرض التمدح بأنه الخالق وحده ، قال السعد : كقوله
تعالى : ﴿ لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه ﴾ (٢) ، تمدها واستحقاقا للعبادة ، فلا
يصح الحمل على أنه خالق لبعض الأشياء كأفعال نفسه ، لأن كل حيوان عندكم
كذلك ، بل يحمل على العموم ، فيدخل فيه أعمال العباد ، ويخرج القديم ، بدليل العقل ،
والقطع ، بأن المتكلم لا يدخل في عموم مثل : « أكرمت كل من دخل الدار » فيكون
بمنزلة الاستثناء ، فلا يخل بقطعية العام ، عند من يقول بكونه قطعيا .

وكذا قوله تعالى : ﴿ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم
قل الله خالق كل شيء ، وهو الواحد القهار ﴾ (٣) ، أي ممكن بدلالة العقل ، تمسكا
بالعموم ، وبأنه إذا جعل « كخلقه » في موضع المصدر ، كما هو الظاهر ، فقد يفيد
خلق كل أحد مثل خلقه في الجملة .

وقوله تعالى : ﴿ ولم يكن له شريك في الملك ، وخلق كل شيء فقدره
تقديرا ﴾ (٤) ، تمسكا بالعموم ، وبأن قوله « وخلق كل شيء » إزالة لما يتوهم من أن

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٢ .

(٢) سورة الأنعام : الآية ١٠٢ .

(٣) سورة الرعد : الآية ١٦ .

(٤) سورة الفرقان ، الآية ٢ .

العبيد، وإن لم يكونوا شركاء له في الملك على الإطلاق ، لكنهم يخلقون بعض الأشياء،
والا لكان ذكره بعد نفي الشريك مستدركا قطعاً .

وقوله تعالى : ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾ (١) ، أي خلقنا كل موجود،
ممکن من الممكنات، بتقدير وقصد ، أو على مقدار مخصوص مطابق للغرض
والمصلحة ، وإفادة هذا المعنى كان المختار نصب «كُلَّ شيء»، إذ لو رُفِعَ لتوهم أنَّ
«خلقناه» صفة، و«بقدر» خبر . والمعنى : إنا كل شيء خلقناه فهو بقدر ، فلم يفد
أن كل شيء مخلوق له، بل ربما أفاد أن من الأشياء ما لم يخلقه فليس بقدر ، وبما
أشرنا إليه، من كون الشيء اسماً للموجود، أو مقيداً به اندفع ما قيل: إنه لا بد من
تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب ، أيضاً ، لأنه لم يخلق ما لا يتناهى، من
الممكنات ، مع وقوع اسم الشيء عليه ، وحينئذ لا يبقى فرق بين النصب والرفع ، ولا
بين «خلقنا» خبراً ، أو صفة . على أنه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر ، لأن
الخبر يفيد أن كل مخلوق مخلوق له، بخلاف الصفة (٢) .

وقوله تعالى : ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق ﴾ (٣)، جاءت في مقام التمدح
بالخالقية ، وكونها مناطاً لاستحقاق العبادة (٤) .

النوع الثاني : ما ورد بلفظ الخلق لعمل العباد ، كقوله تعالى : ﴿ والله
خلقكم وما تعملون ﴾ (٥)، قال السعد : أما إذا كانت «ما» مصدرية على ما اختاره
سيبويه، لاستغنائه عن الحذف، والإضمار، فالأمر ظاهر ، لأن المعنى وخلق عملكم .
وأما إذا كانت موصولة على حذف الضمير ، أي وخلق ما تعملونه ، بقرينة

(١) سورة القمر ، الآية ٤٩ .

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٢ - ١٣٣ .

(٣) سورة النحل ، الآية ١٧ .

(٤) شرح العقائد النسفية : ص ٥٥ .

(٥) سورة الصافات ، الآية ٩٦ .

قوله تعالى: ﴿أتعبدون ما تنحتون﴾ (١) توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الأصنام، فلأن كلمة «ما» عامة يتناول ما يعملونه من الأوضاع، والحركات، والمعاصي والطاعات، وغير ذلك، فإن المراد بأفعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد، أو بخلق الرب، هو ما يقع بكسب العبد، ويستند إليه، مثل الصوم، والصلاة، والاكل، والشرب، والقيام، والقعود، ونحو ذلك، مما يسمى الحاصل بالمصدر، لا نفس الإيقاع، الذي هو من الاعتبار العقلية .

وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور فبالغوا في نفي كون «ما» موصولة، حتى صرح الإمام بأن مثل «ماتنحتون» و«ما يأفكون» في قوله تعالى: ﴿فإذا هي تلقف ما يأفكون﴾ (٢) مجاز دفعا للاشتراك (٣) .

النوع الثالث : ما صرح الرب، جل وعلا، بلفظ الخلق فيها، إلا أن في دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء، منه قوله تعالى: ﴿هو الله الخالق﴾ (٤) .

قال السعد : إنما يفيد حصر الخالقية في الله إذا كان الخالق خبرا، و«هو» ضمير الشأن، أو ضميراً مبهما يفسره الله . وإما إذا كان «الخالق» صفة، فذكر الإمام أنه لما كان الله علما، والعلم لا يدل إلا على الذات المخصوصة، بمنزلة الإشارة، لم يجز أن يكون الحكم عائدا إليه، إذ لا معنى لقولنا : إن هذا المعين ليس إلا هذا المعين، ولزم أن يكون عائدا إلى الوصف، على معنى أنه الخالق لا غيره .

قال السعد : وفيه ضعف، لا يخفى على العارف بأساليب الكلام .

(١) سورة الصافات، الآية ٩٥ .

(٢) سورة الأعراف، الآية ١١٧ .

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٣، وانظر : شرح العقائد النسفية : ص ٥٥، وانظر رأي الرازي في : المطالب العالية : ج ٩ ص ١٥٦ .

(٤) سورة الحشر، الآية ٢٤ .

ومنه قوله تعالى : ﴿ وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق ﴾ (١) قال السعد : هو احتجاج على علمه ، تعالى ، بما في القلوب من الدواعي ، والصوارف ، والعقائد ، والخواطر ، بكونه خالقها ، على طريق ثبوت اللازم ، أعني العلم ، بثبوت ملزومه ، أعني الخلق ، وفي أسلوب الكلام إشارة إلى أن كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي أن يشك فيه ، ولهذا يستدل بالآية على نفي كون العبد خالقا لأفعاله ، على طريق نفي الملزوم ، أعني خلقه لأفعاله ، بنفي اللازم ، أعني علمه بتفاصيلها .

قال السعد : لكن كون ذوات الصدور من قبيل الأفعال الاختيارية التي فيها النزاع ، محل بحث . وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الإطلاق . بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير ، فليتأمل .

ومنه قوله تعالى : ﴿ هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه ﴾ (٢) . قال السعد : يدل على أن من سوى الله لم يَخْلُق شيئا ، وإلا لكان للكفار أن يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات ، والأوضاع ، والهيئات المحسوسة ، إن أُريد بالإبصار ، وإن أُريد الإعلام فجميع الأفعال الظاهرة والباطنة . قال السعد : لكن مبنى الوجهين على أن لا يكون الموصول إشارة إلى الأصنام خاصة .

قال السعد : ومن هذا القبيل ، قوله تعالى : ﴿ ألا له الخلق والأمر ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعا ﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ﴾ (٥) ، وقوله تعالى : ﴿ ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ﴾ (٦) (٧) .

(٢) سورة لقمان ، الآية ١١ .

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢٩ .

(٦) سورة طه ، الآية ٥٠ .

(١) سورة الملك ، الآية ١٤ .

(٣) سورة الأعراف ، الآية ٥٤ .

(٥) سورة ص ، الآية ٢٧ .

(٧) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٣ - ١٣٤ .

النوع الرابع : الآيات التي تفيد كون فعل العبد مِنْ جَعَلَ الله تعالى ، ومنه قوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴾ (٣) .

قال السعد : فإن «جَعَلَ» المتعدي إلى مفعولين يكون بمعنى التصيير ، أي تحصيل صفة مكان صفة ، فإذا وقع مفعوله الثاني من أفعال العباد ، أفاد أنها بجعل الله تعالى ، وبخلقه . والمعتزلة يجعلون أمثال هذا مجازا عن التوفيق ، ومنح الألفاظ ، أو الخذلان ، ومنعها ، أو التمكين ، والإقدار ، ونحو ذلك ، إلا أنها من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذه التأويلات عند المنصف (٤) .

النوع الخامس : الآيات الدالة على مُضَيِّ إرادته ، كقوله تعالى : ﴿ فَعَالَ لَمَّا يَرِيدُ ﴾ (٥) ، وقوله تعالى : ﴿ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ﴾ (٦) ، وقوله تعالى : ﴿ إِنْ اللَّهُ يَحْكُمَ مَا يَرِيدُ ﴾ (٧) .

قال السعد : هذه آيات تدل على أن الله تعالى ، يفعل كل ما تتعلق به إرادته ، ومشيتته ، وهي متعلقة بالإيمان ، وسائر الطاعات ، أيضا ، فيجب أن يكون فاعلها - أي موجدتها - هو الله تعالى . وحمل الكلام على أنه يفعل ما يريد فعله ، عدول عن الظاهر (٨) .

-
- (١) سورة البقرة ، الآية ١٢٨ .
 - (٢) سورة إبراهيم ، الآية ٤٠ .
 - (٣) سورة مريم ، الآية ٦ .
 - (٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٤ .
 - (٥) سورة البروج ، الآية ١٦ .
 - (٦) سورة إبراهيم ، الآية ٢٧ .
 - (٧) سورة المائدة ، الآية ١ .
 - (٨) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٤ .

النوع السادس : آيات أخرى مختلفة الأساليب ، منها قوله تعالى : ﴿ وما بكم من نعمة فمن الله ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ وأنه هو أضحك وأبكى ﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ هو الذي يسيركم في البر والبحر ﴾ (٥) ، وقوله تعالى : ﴿ أولم يروا إلى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن إلا الله ﴾ (٦) ، وقوله تعالى : ﴿ رب اشرح لي صدري ﴾ (٧) ، وقوله تعالى : ﴿ وما النصر إلا من عند الله ﴾ (٨) وقوله تعالى : ﴿ ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ﴾ (٩) .

ودلالاتها على خلق أفعال العباد ظاهرة ، فلا حاجة إلى الإطالة في بيان أوجه الدلالة فيها .

قال السعد : وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة .

* القسم الثاني : الأدلة من السنة :

ذكر السعد أن الأحاديث الواردة في باب القضاء والقدر ، وكون الكائنات بتقدير

-
- (١) سورة النحل ، الآية ٥٣ .
 - (٢) سورة النحل ، الآية ٤٠ .
 - (٣) سورة المجادلة ، الآية ٢٢ .
 - (٤) سورة النجم ، الآية ٤٣ .
 - (٥) سورة يونس ، الآية ٢٢ .
 - (٦) سورة النحل ، الآية ٧٩ .
 - (٧) سورة طه ، الآية ٢٥ .
 - (٨) سورة آل عمران ، الآية ١٢٦ ، سورة الأنفال ، الآية ١٠ .
 - (٩) سورة آل عمران ، الآية ٨ .

الله ومشيتته ، وإن كانت أحادا ، إلا أنها متواترة المعنى ، كشجاعة علي ، رضي الله تعالى عنه ، وجود حاتم . وكلها صحاح بنقل الثقة ، مثل البخاري ، ومسلم ، وغيرهما . ثم استدلل ببعضها ، فقال (١) : منها ما روى أبوهريرة ، رضي الله عنه ، أنه قال : قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « احتج آدم وموسى ، فقال موسى : يا آدم أنت أبونا خيبتنا ، وأخرجتنا من الجنة . فقال آدم : يا موسى اصطفاك الله بكلامه ، وخط لك التوراة بيده ، تلومني على أمر قدره الله علي ، قبل أن يخلقني بأربعين سنة ، فحج آدم وموسى » (٢) .

ومنها ما روى علي ، رضي الله عنه ، قال : قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، : « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع ، يشهد أن لا إله إلا الله ، وأنى رسول الله ، بعثني بالحق ، ويؤمن بالبعث بعد الموت ، ويؤمن بالقدر خيره وشره » (٣) .

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٥ .

(٢) تقدم تخريجه ج ٣ ص ١٠٨٥ ، حيث ذكرت هناك أنه متفق عليه ، وهذا اللفظ لفظ البخاري . وحديث محاجة آدم موسى أخرجه أصحاب السنن وغيرهم ، أيضا ، فهو في سنن الترمذي ، كتاب القدر ، باب ماجاء في حجاج آدم وموسى : ج ٣ ص ٣٠٠ ، ح (٢٢١٧) ، وسنن ابن ماجه ، المقدمة ، باب في القدر : ج ١ ص ٣١ ح (٨٠) ، وأبي داود ، كتاب السنة ، باب في القدر : ج ٢ ص ٥٧٦ - ٥٧٧ ، ومسند أحمد : ج ٢ ص ٢٤٨ ، ص ٢٦٤ ، ص ٢٦٨ ، ص ٣٩٨ ، والموطأ ، كتاب القدر ، باب النهي عن القول بالقدر : ج ٢ ص ٨٩٨ ، والتوحيد لابن خزيمة : ص ٩ ، ص ٥٣ - ٥٧ ، والشرعية : ص ١٧٩ - ١٨١ ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٥٨١ - ٥٨٦ ، شرح السنة للبغوي : ج ١ ص ١٢٤ .

(٣) أخرجه الترمذي في سننه ، أبواب القدر ، باب ماجاء أن الإيمان بالقدر خيره وشره : ج ٣ ص ٣٠٦ - ٣٠٧ ، ح (٢٢٣٢) وليس فيه « خيره وشره » ، وفيه « ويؤمن بالموت ، ويؤمن بالبعث » . قال المباركفوري في التحفة : ج ٦ ص ٣٥٨ : « حديث علي هذا رجاله رجال الصحيح » .

وأخرجه أحمد في المسند : ج ١ ص ٩٧ ، وليس فيه « خيره وشره » ، ج ١ ص ١٣٣ وفيه « حتى يؤمن بالله وأن الله بعثني بالحق » بدل : « يشهد أن لا إله إلا الله » .

وأخرجه البغوي في شرح السنة : ج ١ ص ١٢٢ .

وأخرجه ابن ماجه في سننه ، المقدمة : ج ١ ص ٣٢ ، ح (٨١) ولفظه : « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع : بالله وحده لا شريك له ، وأنى رسول الله ، وبالعبد بعد الموت ، والقدر » .

ومنها ماروى ابن عمر ، رضي الله عنهما ، أنه قال ، قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « كل شيء بقدر حتى العجز والكيس » (١)

ومنها ما روى حذيفة ، رضي الله عنه ، أنه قال : قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « إن الله يصنع كل صانع وصنعه » (٢)

== وأخرجه الآجري في الشريعة : ص ١٨٨ بلفظ : « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأني رسول الله بعثني بالحق ، يؤمن بالبعث بعد الموت ، وحتى يؤمن بالقدر خيره وشره » .

وأخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٦٢٠ . والحاكم في المستدرک : ج ١ ص ٣٢ - ٣٣ ، وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ، وأقره الذهبي .

وأخرجه الطيالسي في مسنده : ص ١٧ ، ح (١٠٦) كلهم عن علي ، رضي الله عنه .

(١) تقدم تخريجه ج ٣ ص ٩١٢ .

(٢) أخرجه بهذا اللفظ البخاري في «خلق أفعال العباد» : ص ٤٦ ، وإسناده صحيح ، وأخرجه موقوفاً على حذيفة بلفظ : « إن الله خلق كل صانع وصنعه ، إن الله خلق صانع الخزم وصنعه » .

كما أخرجه بهذا اللفظ اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٥٣٩ وأخرجه بلفظ : « المعروف كله صدقة ، وإن الله صانع كل صانع وصنعه » انظر : ج ٣ ص ٥٣٨ .

وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة : ج ١ ص ١٥٨ ، والحاكم في المستدرک ج ١ ص ٣١ - ٣٢ ، بلفظ : « إن الله خلق - خالق - كل صانع وصنعه »

قال الحاكم : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه . وأقره الذهبي

وأخرجه البزار بلفظ : « خلق الله كل صانع وصنعه » .

قال الهيثمي : رجاله رجال الصحيح ، غير أحمد بن عبد الله أبو الحسين بن الكردي ، وهو ثقة . انظر : كشف الاستار : ج ٣ ص ٢٨ ، مجمع الزوائد : ج ٧ ص ١٩٧ .

وهؤلاء كلهم عن حذيفة ، رضي الله عنه .

ومنها قوله، عليه السلام : « ما من قلب إلا وهو بين اصبعين من أصابع الرحمن ، إن شاء أن يقيمه أقامه ، وإن شاء أن يزيغه أزاعه » (١) .

ومنها عن جابر ، رضي الله عنه، قال : كان النبي ، صلى الله عليه وسلم ، كثيرا ما يقول : « يامقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ، فقليل يارسول الله : تخاف علينا وقد آمنا بك ، وبما جئت به ، فقال : إن القلوب بين اصبعين من أصابع الرحمن يقلبها هكذا ، وأشار إلى السبابة والوسطى يحركهما » (٢)

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه ، المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية : ج ١ ص ٧٢ ح (١٩٩) . وصحح البوصيري إسناده . انظر : مصباح الزجاجة : ج ١ ص ٨٧ . والدارمي في الرد على الجهمية : ص ٦٢ .

وأخرجه ابن حبان في صحيحه ، انظر : الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان : ج ٢ ص ١٤٧ ح (٩٣٩) ، موارد الظمان : ص ٦٠٠ ، ح (٢٤١٩) . والحاكم في المستدرک : ج ١ ص ٥٢٥ ، ج ٤ ص ٣٢١ . قال الحاكم : هذا حديث صحيح على شرط مسلم . وأقره الذهبي . وهو عندهم دون لفظ : « أن يقيمه » و « أن يزيغه » .

وأخرجه الإمام أحمد في مسنده : ج ٤ ص ١٨٢ ، ولفظه نفس اللفظ الذي ذكره السعد . كلهم عن النؤاس بن سمعان ، رضي الله عنه .

وأصل هذا الحديث - أعني كون القلوب بين اصبعين من أصابع الرحمن - في صحيح مسلم بلفظ : « إن قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن ، كقلب واحد يصرفه حيث يشاء » وقد تقدم تخريجه ج ٣ ص ١٠٧ .

(٢) أخرجه أبو يعلى في مسنده : ج ٤ ص ٢٠٧ ، ح (٢٣١٨) ، وقال الهيثمي : « رجاله رجال الصحيح » ، كما في مجمع الزوائد : ج ١٠ ص ١٧٦ .

وفيه أن الذي أشار بأصبعيه هو الراوي ، وهو « الأعمش » .

وأخرجه ابن منده في الرد على الجهمية : ص ٨٧ - ٨٨ ، وفيه أن الذي أشار بأصبعيه الراوي ، وهو سفيان الثوري . قال ابن منده : هذا حديث ثابت باتفاق .

وأخرجه الدارقطني في الصفات : ص ٣٣ ، وفيه أن الذي حرك أصبعيه الراوي ، وهو أبو أحمد الزبيري .

وأخرجه الحاكم في المستدرک : ج ٢ ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .

وقد جاء مثله عن أنس ، رضي الله عنه ، قال : كان النبي ، صلى الله عليه وسلم ، يكثر أن يقول : « يامقلب القلوب ثبت قلبي على دينك » . فقلنا : يارسول الله آمنا بك وبما جئت به ، فهل تخاف علينا ؟ قال : نعم ، إن القلوب بين اصبعين من أصابع الله ، عز وجل ، يقلبها . ==

النقد :

قبل الشروع في النقد لابد من الإشارة، ولو بشكل مقتضب، إلى تاريخ نشوء الخلاف في خلق أفعال العباد ، وأهم المذاهب الكلامية فيه، والأسباب والعوامل التي أوجبت اختلاف المذاهب فيه .

ففي ما يتعلق بتاريخ نشوء الخلاف في هذه المسألة في الإسلام ، فالمقطوع به أنه لم يثبت عن أحد من صحابة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، نزاع في أن الله، تعالى خالق لأفعال العباد ، وعلى هذا مضى عصر الصحابة ، رضوان الله عليهم .

غير أنه قد ثبت أنه بدر منهم التنازع والنقاش في القدر . وأن النبي، صلى الله عليه وسلم ، نهاهم عن الخوض في هذه المسألة .

فقد ورد أنه، صلى الله عليه وسلم ، خرج على أصحابه وهم يختصمون في القدر، فغضب ، حتى احمر وجهه ، حتى كأنما فقق في وجنتيه الرمان ، فقال:

== أخرجه أحمد في مسنده : ج ٣ ص ١١٢ ، ص ٢٥٧ ، وابن أبي عاصم في السنة: ج ١ ص ١٠١ .

وجاء مثله عن أم المؤمنين عائشة ، وأم سلمة ، رضي الله عنهما ، والنواس بن سمعان، وغيرهم . انظر : المسند : ج ٦ ص ٩١ ، ص ٢٥٠ - ٢٥١ ، ص ٣١٥ ، مسند أبي داود الطيالسي : ص ٢٢٤ ، السنة لابن أبي عاصم : ج ١ ص ١٠٠ ، ص ١٠٤ ، سنن الترمذي ، أبواب الدعوات ، باب (٩٥) : ج ٥ ص ١٩٩ ح (٣٥٨٨) .

قال الترمذي عن حديث أم سلمة ، رضي الله عنها: «هذا حديث حسن» .

وأصل حديث تقليب الله تعالى للقلوب في الصحيحين ، فقد أخرج البخاري عن عبدالله بن عمر أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كثيراً ما كان يحلف : « لا ومقلب القلوب » وأخرج مسلم عن عبدالله بن عمرو أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال : «اللهم مصرف القلوب صَرِّف قلوبنا على طاعتك» .

انظر : صحيح البخاري : كتاب القدر ، باب « يحول بين المرء وقلبه » : ج ٤ ص ١٤٦ - ١٤٧ ، صحيح مسلم ، كتاب القدر ، باب تصريف الله تعالى القلوب : ج ٢ ص ٤٥٧ .

« بهذا أسرتم ، أو لهذا خلقتم ؟ تضربون القرآن بعضه ببعض ، بهذا هلك الأمم قبلكم » (١) .

وزاد الترمذي بعده ، قوله ، عليه الصلاة والسلام ، : «عزمت عليكم ألا تتنازعوا فيه » (٢) .

ويؤيد هذا الحديث ، قوله ، صلى الله عليه وسلم : « لاتجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم » (٣) .

ويؤيده مارواه عمرو بن العاص ، رضي الله عنه ، أنه قال : خرج رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فوقف عليهم فقال : «إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم أنبياءهم ، واختلافهم عليهم ، ولن يؤمن أحد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره » (٤) .

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه ، المقدمة ، باب في القدر ، ح (٨٥) : ج ١ ص ٣٣ . عن داود بن أبي هند عن عمرو بن شعيب ، عن أبيه ، عن جده . قال البوصيري عن سننه في مصباح الزجاجة : ج ١ ص ٥٨ : «هذا إسناد صحيح رجاله ثقات » .

وأخرجه الإمام أحمد في مسنده : ج ٢ ص ١٩٦ عن داود بن أبي هند ، به ، بلفظ يقارب لفظ ابن ماجه ، مع زيادة في آخره ، ودون التنصيص على ذكر التنازع في القدر .

(٢) أخرجه الترمذي في سننه ، كتاب القدر ، باب ماجاء في التشديد في الخوض في القدر : ج ٣ ص ٣٠٠ . وفي إسناده صالح بن بشير المري . قال الذهبي : ضعفه ابن معين والدارقطني . وقال أحمد هو صاحب قصص ، ليس هو صاحب حديث ، ولا يعرف الحديث . وقال النسائي : متروك » .

وقال ابن حجر : « ضعيف من السابعة » . انظر : ميزان الاعتدال : ج ٢ ص ٢٨٩ ، تقريب التهذيب : ص ٢٧١ .

ورواية ابن ماجه وأحمد المذكورة أعلاه تقوي هذه الرواية وتصحح متنها . كما أن هذا الحديث مؤيد بنصوص حديثية أخرى ، ذكرت أعلاه ، تؤكد وقوع النزاع بين الصحابة في القدر ، ونهي النبي ، صلى الله عليه وسلم ، إياهم عن الخوض فيه .

(٣) أخرجه أبوداود في سننه ، كتابه السنة ، باب في القدر : ج ٢ ص ٥٨١ ، وأحمد في المسند : ج ١ ص ٣٠ ، وابن أبي عاصم في السنة : ص ١٤٥ ، والحاكم في المستدرک : ج ١ ص ٨٥ ، والبيهقي في السنن : ج ١٠ ص ٢٠٤ ، كلهم عن عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه .

(٤) رواه أبو يعلى في مسنده : ج ١٣ ص ٣٢٦ ، ح (٧٣٤٠) . قال الهيثمي : «رواه الطبراني وأبو يعلى ، رجاله ثقات » . انظر : مجمع الزوائد : ج ٧ ص ١٩٩ .

قال المباركفوري : « ويؤيده حديث ابن مسعود، مرفوعاً، عند الطبراني، بإسناد حسن بلفظ : «إذا ذُكر القدر فأمسكوا» (١)

فمن مجموع هذه الأدلة، وغيرها، يعلم أنه قد وقع نقاش وجدال بين الصحابة رضوان الله عليهم ، في أول الأمر ، حول القَدْر ، ومنه الخوض في أفعال العباد . حتى نهاهم عنه المصطفى ، صلى الله عليه وسلم،فانتبهوا .

قال المباركفوري في لفظ حديث الترمذي : «ونحن نتنازع في القدر»: أي في شأنه فيقول بعضنا : إذا كان الكل بالقَدْر ، فلم الثواب والعقاب ، والآخر يقول : فما الحكمة في تقدير بعض للجنة وبعض للنار ، فيقول الآخر : لأن لهم فيه نوع اختيار كسبي ، فيقول الآخر : من أوجد ذلك الاختيار والكسب، وأقدرهم عليه ، وما أشبه ذلك «(٢) .

إلا أنه قد نشأ الكلام في القدر في أواخر عصر الصحابة ، فقد ذكر العلماء أن أول مظهر القول بالقدر ، ظهر بالبصرة ، والذي أظهر القول به معبد الجهني .

فقد ذكر الإمام مسلم بسنده إلى يحيى بن يَعْمُر أنه قال : «كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني» (٣) . وانتقل من المدينة إلى البصرة، وهناك نشر مذهبه

(١) تحفة الأحوذى : ج ٦ ص ٣٣٦ .

(٢) تحفة الأحوذى : ج ٦ ص ٣٣٥ .

(٣) انظر : صحيح مسلم ، كتاب الإيمان : ج ١ ص ٢٢ . وأخرجه أبوداود في سننه ، كتاب السنة ، باب في القدر : ج ٢ ص ٥٧٤ ، والبيهقي في الاعتقاد : ص ١٣٢ - ١٣٣ .

وانظر : التاريخ الكبير : ج ٧ ص ٣٩٩ ، الجرح والتعديل : ج ٨ ص ٢٨٠ ، الفرق بين الفرق : ص ١٨ ، الملل والنحل : ج ١ ص ٤٧ ، الأنساب : ج ٣ ص ٣٩٥ - ٣٩٦ ، ميزان الاعتدال : ج ٤ ص ١٤١ ، تهذيب التهذيب : ج ١٠ ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

وأفسد خلقا كثيرا (١) .

ويقال: إن أول من تكلم بالقدر رجل من أهل العراق، يقال له « سَنَسَوِيه البقال»، وقيل : «سَوَسَن»، وقيل «سَنَهَوِيه» وقيل : «سَيَسَوِيه» كان نصرانيا فأسلم، ثم تنصر ، فأخذ عنه معبد الجهني ، وأخذ غيلان عن معبد (٢) .

ورؤوس المعتزلة الذين قَعَدُوا مسألة القدر ، كواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، سلكوا مسلك معبد الجهني، وغيلان الدمشقي ، وعنهما تلقفوا هذه الفكرة (٣) .

ولما ظهرت مقالة القدر في ذلك العصر أنكرها من أدركها من الصحابة ، وبالغوا في تضليل أربابها ، والبراءة منهم ، والنهي عن مجالستهم ومحادثتهم ، والسلام عليهم (٤) .

فقد روى مسلم بسنده إلى يحيى بن يَعْمَر ، في الحديث المتقدم ذكره ، أنه قال : «كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني ، فانطلقت أنا وحيد بن عبدالرحمن الحميري حاجين أو معتمرين ، فقلنا: لو لقينا أحدا من أصحاب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر ، فوفق لنا عبدالله بن عمر ابن الخطاب داخلا المسجد . . . ، فقلت: أبا عبدالرحمن إنه قد ظهر قِبَلْنَا ناس يقرءون القرآن ويتقفرون العلم ، وأنهم يزعمون أنه لا قدر، وأن الأمر أُنْفُ قال : « فإذا

(١) مات معبد مقتولا سنة ٨٠ هـ ، قيل قتله الحجاج صبرا، بعد أن عذبه لخروجه عليه، مع ابن الأشعث . وقيل صلبه عبدالملك بن مروان لقوله بالقدر .

انظر : ميزان الاعتدال : ج ٤ ص ١٤١ ، العبر : ج ١ ص ٦٨ ، شذرات الذهب : ج ١ ص ٨٨ .

(٢) انظر : الشريعة للأجري : ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٥٣٦ ، ص ٧٤٩ - ٧٥٠ ، مجموع الفتاوى : ج ٧ ص ٣٨٤ .

وانظر: الطبقات الكبرى لابن سعد : ج ٧ ص ٢٦٤ .

(٣) انظر : الملل والنحل : ج ١ ص ٤٧ .

(٤) انظر : الفرق بين الفرق : ص ١٩ - ٢٠ .

لقيت أولئك فأخبرهم أنني بريء منهم ، وأنهم برآء مني والذي يحلف به عبدالله بن عمر لو أن لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه ما قبل الله منه ، حتى يؤمن بالقدر» (١).

وعن عطاء أنه قال : أتيت ابن عباس فقلت : قد تُكَلِّمُ في القدر . فقال : أو قد فعلوها ، فقلت : نعم . قال : فوالله ما نزلت هذه الآية إلا فيهم : ﴿ ذوقوا مس سقر إننا كل شيء خلقناه بقدر ﴾ (٢) ، أولئك شرار هذه الأمة ، لاتعودوا مرضاهم ، ولا تصلوا على موتاهم ، إن أريتني أحدهم فقأت عينيه بإصبعي هاتين (٣) .

* أما المسألة الثانية وهي ذكر أهم المذاهب الكلامية في مسألة خلق أفعال العباد ، فمرجعها إلى ثلاثة مذاهب رئيسية ، تحت بعضها تفصيلات ، وتدقيقات ، وهي -

١ - **مذهب الجبرية** : وهم الذاهبون إلى أن أفعال الخلق كلها على نهج واحد ، فهي اضطرارية ، لا اختيار فيها البتة ، فالإنسان عندهم لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، فلا قدرة له ، ولا إرادة ، ولا اختيار . وإنما يخلق الله فيه الأفعال على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال ، مجازاً ، كما تنسب إلى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء وأمطرت ، واهتزت الأرض ، إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب عندهم ، جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر ، وإذا ثبت الجبر عند هذا الفريق ، فالتكليف ، أيضاً ، عندهم جبر .

وإنما سُمُوا جبرية لقولهم بأن الإنسان مجبور ، لا اختيار له . وأن فعله من خلق الله تعالى ، لا كسب له فيه .

(١) صحيح مسلم ، كتاب الإيمان : ج ١ ص ٢٢ ، وانظر : سنن أبي داود ، كتاب السنة ، باب في القدر : ج ٢ ص ٥٧٤ ، شرح اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٥٨٥ - ٥٨٦ ، الشريعة للأجري : ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

(٢) سورة القمر ، الآية ٤٨ ، ٤٩ .

(٣) انظر : شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٦٤٣ - ٦٤٤ .

ويتزعم هذه الفرقة الجهم بن صفوان ، وهو أول من أظهر القول به في الإسلام .

وجعل بعض العلماء الحسين النجار ، وضرار بن عمرو ، من القائلين بالجبر (١) . ولعل مذهب النجار أشبه بمذهب الشيخ أبي الحسن ، ومذهب ضرار أقرب إلى مذهب أبي إسحاق الاسفرائيني ، كما سيأتي ، إن شاء الله ، تعالى .

٢ - **مذهب القدرية المفوضة** : وهم الذين يرون أن الأفعال الاختيارية من الحيوانات، كلها، واقعة بخلقهم ، فهم المتفردون بخلق أفعالهم ، خيرها وشرها . وأن الله تعالى، غير خالق لأكساب الناس ، ولا لشيء من أعمال الحيوانات ، صغيرها وكبيرها، عظيمها وحقيرها . لاتعلق لقدرة الله، تعالى، بها .

وسموا قدرية لنفيهم قدرة الله، تعالى، في إيجاد أفعال العباد ونفي تقديرها، أزلا، أو لإثباتهم القدرة لأنفسهم على خلق الأفعال الاختيارية ، دون الله، تعالى (٢) **وَسُمُّوا مُفَوِّضَةً** لقولهم بأن الله، تعالى، فوض إليهم خلق أفعالهم الاختيارية ، بأن خلق فيهم القدرة الصالحة للفعل والترك (٣) .

(١) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٧٩ ، الفرق بين الفرق : ص ٢١١ ، الفصل : ج ٣ ص ٥٥ ، الملل والنحل : ج ١ ص ٨٥ - ٨٧ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ص ٦٨ ، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٦٠ .

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٦٢ - ٣٦٣ ، الفرق بين الفرق : ص ١١٥ ، الإرشاد : ص ٢٥٦ ، اللع : ص ٩٠ - ٩١ ، الإبانة : ص ١٩٧ .

(٣) قال الأشعري في المقالات، عند ذكر رأي فرق الشيعة في أفعال العباد ص ٤١ : «ومنها من يزعمون أنه لا جبر كما قال الجهمي، ولا تفويض ، كما قالت المعتزلة...»

وقال السعد في شرح التلويح على التوضيح ص ١٨٩ : «الحق أن لا جبر، ولا تفويض ، ولكن أمر بين أمرين» . وانظر : كشف اصطلاحات الفنون ج ٣ ص ١١٨٢ ، الصحائف الإلهية: ص ٣٩٤ . ولما كان مفهوم الجبر هو القسر والإكراه على الفعل، دون ترك الخيار للمجبور ، كان مفهوم التفويض ، ترك المكلف وتفويض العمل إليه باختياره .

وقد يطلق التفويض على مذهب أهل السنة ، الذاهبين إلى تفويض أمورهم، وأفعالهم إلى الله، تعالى ، ولا يعترضون لشيء من أفعاله .

انظر : الإرشاد : ص ٢٥٦ .

وإليه ذهب المعتزلة بجميع فرقها (١) وطوائف من المرجئة (٢) والخوارج (٣)،
والشيعة (٤).

وعند المعتزلة - بعد اتفاقهم على نفي تعلق قدرة الله، تعالى، بأفعال العباد
الاختيارية - خلاف في بعض التفاصيل . كاختلافهم في إمكان وجواز تعلق قدرة الله،
تعالى، بما أقدر عليه عباده ، هل يصح وصف قدرته بذلك أم لا؟
فذهب أكثرهم إلى منع وصف قدرته تعالى بذلك .

بل تخطى بعضهم هذا ، فزعم أن الله، تعالى، لا يوصف بالقدرة ، حتى على
جنس ما أقدر عليه عباده . فعند هؤلاء إذا أقدر عباده على حركة، أو سكون ، أو
فعل من الأفعال ، لم يوصف، تعالى، بالقدرة على ذلك ، ولا على ما كان من جنس
ذلك، وأن الحركات التي يقدر الباري عليها ليست من جنس الحركات التي أقدر
عليها غيره من العباد (٥).

فسبحان من أعمى بصائر هؤلاء الأفاكين . لعمرى كيف يوصف، تعالى، بإقدار
عباده على ما أقدرهم عليه من الممكنات ، ثم يمتنع عليه، تعالى، الاقتدار عليها، بل
وعلى جنسها ، وإذ قد تأبى عليه فكيف أقدرهم . جل رينا عن هذا الهذيان ، وعز
عن هذا البهتان (٦).

وليس ههنا متسع وقت ومكان في هذا المبحث، للخوض في تفاصيل شُبه هذا
الفريق لكثرتها وتشعبها . ولكن قد تقدم في التمهيد لمطلب النقد لكلام السعد، أهم
وأقوى أدلتهم العقلية والشرعية على مذهبهم هذا ، وباقى شبههم كالبُنيَّات لها .

-
- (١) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٣٢٤ ، مقالات الإسلاميين : ص ٢٢٧ ، الفرق بين
الفرق : ص ١١٤ ، أصول الدين : ص ١٣٤-١٣٥ ، الملل والنحل : ج ١ ص ٤٥ .
(٢) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ١٥٤ ، الفصل : ج ٣ ص ٥٤ .
(٣) انظر : الفصل : ج ٣ ص ٥٤ ، مقالات الإسلاميين : ص ١٢٤ .
(٤) انظر : الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد : ص ٩٥ - ١٠٢ ، مصباح العلوم : ص ١٤ -
١٥ ، الفصل : ج ٣ ص ٥٤ ، مقالات الإسلاميين : ص ٤٠ - ٤١ ، ص ٧٢ .
(٥) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ١٩٩ .
(٦) انظر في الرد عليهم في هذه الجزئية : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج
٢ ص ٦٢٤ .

والحق أن بطلان هذين المذهبين - أعني مذهب الجبر والقدر - واضح وجلي .

أما في الجبر فهو أجلى وأظهر ، لأن حكم الضرورة العقلية ، والبديهة والوجدان الإنساني ، يظهران لكل عاقل الفرق بين حركات الاضطرار ، وحركات الاختيار ، فكل واحد منا يفرق - التفرقة الضرورية - بين نبض قلبه ، وجريان دمه في عروقه ، وبين تحريك يده وأصابعه للكتابة بالقلم ، وتقليبه نظره يمنة ويسرة للإبصار والنظر ، وغير ذلك . فالأول فعل اضطراري ، والآخر اختياري .

بالإضافة إلى الأدلة الشرعية، القطعية، المتواترة، التي جاءت في إسناد أفعال العباد الاختيارية إليهم ، ومجازاتهم عليها ، وترتيب الوعد والوعيد ، والثواب والعقاب في الدنيا والآخرة ، عليها .

أما بطلان القدر ، فعلى الرغم من كونه خلاف الأصل ، إلا أن الأدلة العقلية، والشرعية، التي أوردها أهل السنة في بطلان هذا المذهب ، ظاهرة وجلية، في أن الله، تعالى، خالق كل شيء ومقدره ، وقد ذكر السعد أكثر هذه الأدلة، ففيها غنى وكفاية .

٢ - مذهب أهل السنة والجماعة : وهو أن الله، تعالى، خالق كل شيء، لا يجوز أن يكون خالقا سواه ، فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد، وأفعالهم، وحركات الحيوانات، قليلها، وكثيرها ، حسنها، وقبيحها، خلق الله، تعالى، فالله، تعالى، هو مقدر أفعالهم، وهو خالقها ، على نحو ما قدرها قبل .

ويرون أن للعباد قدرة وإرادة على أفعالهم ، وهم فاعلون على الحقيقة ، والله خالقهم ، وخالق أفعالهم، وقدرهم، وإراداتهم (١) .

(١) انظر مذهب أهل السنة في : مقالات الإسلاميين : ص ٢٩١ ، رسالة الشجر : ص ٧٥ ، ٨٣ ، التعرف لمذهب التصوف : ص ٤٤ - ٤٩ ، الإنصاف : ص ١٤٤ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٣٨ - ٣٣٩ ، الشريعة للأجري : ص ١٤٩ وما بعدها ، المنهاج في شعب الإيمان : ج ١ ص ٣٢٦ وما بعدها ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٥٣٤ وما بعدها ، الاعتقاد للبيهقي : ص ١٤٢ وما بعدها ، الإرشاد : ص ١٨٧ ، الغنية في أصول الدين : ص ١١٧ وما بعدها ، قواعد العقائد : ص ١٩٣ وما بعدها ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٥٧ وما بعدها ، الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ١٣ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٥٣٩ - ٥٤٠ ، ص ٥٩٤ وما بعدها =

والجبرية والقدرية على طرفي نقيض، بين إفراط وتفريط ، وليس في أحد المذهبيين إشكال وغموض ، لأن من قال بتعلق إحدى القدرتين - سواء قدرة الله، تعالى ، أو قدرة العبد- في إيجاد الفعل ، لا يلزم على مذهبه توارد قدرتين على مقدور واحد، فهؤلاء أراحوا أنفسهم من محاولة الجمع بين تأثير القدرتين معا، ومحاولة التوفيق بينهما ، مع ما هم عليه من الضلال .

أما من قال بتأثير القدرتين معا ، من حيث كون الله، تعالى، خالقا للفعل، ومن حيث كون العبد كاسبا له ، وهم المنتسبون لأهل السنة . فقد اختلفت مذاهبهم في تحديد متعلق كل قدرة من القدرتين ، حال تعلقهما معا، في وقوع الفعل، محاولين بذلك دفع اللبس ، وكشف الغموض عن مذهب السلف ، رضوان الله عليهم أجمعين. فهنا خمسة مذاهب، هي أشهرها ، مذهب الشيخ ، والقاضي ، والأستاذ ، والجويني، والماتريدي .

وهذا تفصيلها :-

أ - مذهب الأشعري : ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن فعل العبد واقع بقدرة الله، اختراعا ، وبقدرة العبد على وجه آخر ، يعبر عنه بالاكْتِسَاب ، ففعل العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسبا ، وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله، تعالى، تسمى خلقا ، فهي خلق الرب، وكسب العبد .

والكسب عنده عبارة عن مقارنة قدرة العبد الحادثة للفعل دون أن تؤثر فيه . ويسمى هذا المذهب بالجبر المتوسط . وذلك لكون كسب العبد لاتأثير له في إيجاد الفعل (١) . لذلك أورد عليه العلماء الانتهاء إلى الجبر، حتى قال صاحب المواقف :

== ص ٦٣٨ وما بعدها . معالم أصول الدين : ص ٨٥ وما بعدها ، ص ٨٨ - ٨٩ ، مجموع الفتاوى : ج ٣ ص ١٤٩ - ١٥٠ ، ج ٨ ص ١١٧ وما بعدها ، ص ٤٠٦ وما بعدها ، ص ٤٦٦ وما بعدها ، ص ٤٥٩ وما بعدها ، ج ١٢ ص ٤٢٩ وما بعدها ، شفاء العليل : ص ٤٩ وما بعدها ، ص ١٠٩ وما بعدها ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ٢ ص ٦٣٩ - ٦٥٢ .

(١) انظر مذهب الأشعري في : اللمع : ص ٦٩ - ٨٤ ، الاقتصاد : ص ٥٨ ، الملل والنحل : ج ١ ص ٩٦ - ٩٧ ، نهاية الأقدام : ص ٧٢ ، ص ٧٨ ، شرح الجلال على العضدية : ج ١ ص ٢٤٦ وما بعدها ، مع حاشية الكليني ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١١٨ ، الدرة الفاخرة : ص ٢٢٨ ، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٦٦ - ٤٦٧ .

« إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله، تعالى، وحدها » (١)، ثم ذكر مذهب المعتزلة والقاضي، وغيرهم، مشعرا بأن هذا القول قول أبي الحسن الأشعري .

وحتى قال الرازي : «زعم أبو الحسن الأشعري أن لاتأثير لقدرة العبد في مقدوره، أصلا، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله» (٢)

فخلاصة مذهب الأشعري : أن الله تعالى خالق أفعال العباد على الحقيقة ، وخلق فيهم كسبا ، وهو مجرد مقارنة القدرة الحادثة للفعل ، فعلاقة العبد بأفعاله عبارة عن كونه محلا لها ، ومجرد المقارنة التي لا أثر لها .

ويرى الدكتور حمود غرابه (٣) أن مذهب أبي الحسن، وإن كان فيه رائحة جبر، إلا أنه جبر اختياري ، على خلاف المعروف والمنقول عن مذهبه ، استنادا إلى بعض النصوص التي جاءت في كتابه اللمع ، في مبحث الاستطاعة ، والتي يرى فيها الشيخ امتناع تكليف الله، تعالى، الإنسان بفعل ما، مع عدم القدرة عليه ، أصلا (٤)، وأنه لا بد لإمكان صدور الفعل عن العبد من ضرورة تخليته للفعل ، مع عدم الاشتغال بضده .

فهو يرى أن أبا الحسن يذهب إلى أن للعبد اختيارا ما ، وهو توجيه إرادته والتي هي جزء من الكسب ، بمحض اختياره ، كما هو رأي الماتريدي، على ما سيأتي، إن شاء الله، تعالى (٥) .

-
- (١) المواقف : ص ٣١١ - ٣١٢ .
 (٢) المحصل : ص ٢٨٠ ، وانظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٢٨ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٨٤ ، مناهج الأدلة : ص ٢٢٤ - ٢٢٥ ، ومقدمة مناهج الأدلة للدكتور محمود قاسم : ص ١٠٧ وما بعدها ، المطالب العالية : ج ٩ ص ٩ .
 (٣) انظر : الأشعري لحمود غرابه : ص ١١٣ وما بعدها .
 (٤) انظر : اللمع : ص ٩٨ - ١٠٠ .
 (٥) قال الفاضل الكلنبوي : « اعترضوا على الأشعري بأن ماذهب إليه - أي قوله بمجرد مقارنة القدرة الحادثة دون تأثيرها في الفعل - يرجع إلى الجبر المحض . وقال بعضهم : هذا المذهب وإن اشتهر عن الأشعري لكن تحقيق مذهبه موافق لمذهب الماتريدي » . انظر حاشيته على شرح الجلال على العضدية : ج ١ ص ٢٥٠ .

ورأي الدكتور غرابه هذا على خلاف رأي أتباعه، وشرح مذهبه من الأشاعرة، والذين اتفقت كلمتهم على أن ليس للقدرة الحادثة أي تأثير في الفعل عنده، وحتى الإرادة المرجحة ، هي عنده من الله، تعالى، وبخلقه ، كما تقدم .

ولعل مرجع هذا الخلاف - بالإضافة إلى النصوص التي وردت عنه، في مبحث الاستطاعة ، والتي أفادت امتناع التكليف مع انتفاء القدرة ، كما سبق - يعود إلى أنه لم يصل إلينا نص في كتبه يُعرّف فيه الكسب الذي قال به ، ويجلي حقيقته .

ولعل رأي أتباعه، وشرح مذهبه، أولى بالصواب في تحقيق حقيقة الكسب، عنده، فهم أدرى برأي شيخهم . ويؤيد هذا اعتراض المتكلمين على رأي الشيخ المذكور بأنه مذهب غير مفهوم ، حتى ضربوا به المثل ، فقالوا : أدق من كسب الأشعري (١) .

وقالوا : محالات الكلام ثلاثة : كسب الأشعري ، وأحوال أبي هاشم، وطفرة النظام (٢) .

فلو كان كما قال الدكتور غرابه لكان القول به معقولا، مفهوما .

وقد قال ابن القيم : «والذي استقر عليه قول الأشعري أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها، ولم يقع المقدور، ولاصفة من صفاته، بها، بل المقدور، بجميع صفاته، واقع بالقدرة القديمة، ولا تأثير للقدرة الحادثة فيه ، وتابعه على ذلك عامة أصحابه» (٣) .

وعلى أية حال ، فالأشعري ، رحمه الله، تعالى ، اجتهد في مسألة التوفيق بين قدرة الله، تعالى ، وقدرة العبد في وقوع الأفعال الاختيارية بهما ، وحاول جهده في كشف هذا الغموض ، ولم ينأ عن عقيدة أهل السنة والجماعة ، إذ القائل بالجبر

(١) انظر : الروضة البهية : ص ٢٦ .

(٢) انظر : شفاء العليل : ص ١٢٢ ، وانظر : منهاج السنة ج ٣ ص ١٠٩ . و«الحال» هو : «صفة لموجود لاهي موجودة ولا معدومة» فهي واسطة بين الموجود والمعدوم . انظر : المواقف . و«الطفرة» هي «كون الجسم في مكان ثم يصير إلى مكان ثالث دون أن يمر بالثاني» .

انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٣٢١ .
(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

المحض ، يلزم على أصله ، نفي التكليف ، والتأديب ، والمدح ، والذم ، والشواب والعقاب ، واعتبار بعث الرسل عبثا ، وكل هذا لايقول به الأشعري، ولا أحد ممن اعتنق رأيه .

قال الدكتور فاروق الدسوقي : « إنه مما لاشك فيه أن قول الأشعري بالكسب مؤسس على أصول السلف في الإيمان بالقدر ، وخلق أفعال العباد ، لا يبعده عن عقيدة السلف في هذا الأصل ، على الرغم من شبهات الجبر التي حامت حوله » (١)

وقد أخذ بمذهب الأشعري جمهور الأشاعرة، ووافقوه على امتناع تأثير القدرة الحادثة ، فحقيقة الكسب عندهم مذهب إليه شيخ المذهب (٢) .

ب - مذهب القاضي : ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني إلى أن قدرة الله، تعالى، تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد بوصفه ، أي بكونه طاعة ، ومعصية، كما في لطم اليتيم، تأديبا، أو إيذاء ، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله، تعالى، وتأثيره ، وكونه طاعة على الأول ، ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره .

وأورد عليه أن كون الفعل طاعة، أو معصية، من الأمور الاعتبارية ، وهي لاجود لها ، بل هي وصف للفعل ، حتى يثاب أو يعاقب عليه، من جهة موافقة الفعل للأمر ، وعدم موافقته لها، وعلى فرض كون هذا الوصف أمرا وجوديا ، يلزم منه استقلال العبد بإيجاد الوصف دون الرب، تعالى ، وفيه إخراج لبعض المقدورات عن تعلق قدرة الله، تعالى، بها (٣) . حتى قال الجلال الدواني ، لما حكى مذهب القاضي : «الظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة، والمعصية ، والإلزام

(١) القضاء والقدر في الإسلام : ج ٣ ص ٣٢٦ .

(٢) انظر : قواعد العقائد : ص ١٩٥ - ١٩٧ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٥٩ - ٦٢ ، نهاية الأقدام : ص ٦٧ وما بعدها .

(٣) انظر : حاشية كل من حسن جليبي والسيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١١٩ ، حاشية الكلنبوي على شرح العضدية : ج ١ ص ٢٥١ .

عليه ما لزم على المعتزلة «(١)» .

ج - مذهب الأستاذ : ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني إلى أن أفعال العباد واقعة بمجموع القدرتين - قدرة الله، تعالى، وقدرة العبد - على أن يتعلقا جميعا بأصل الفعل . وليس مراده أن كلا من القدرتين مستقل في التأثير ، لاستحالة اجتماع المؤثرين المستقلين ، بل مجموع القدرتين مستقل في التأثير . هذا ما أفاده بعض المحققين في تحقيق حقيقة مذهبه في اجتماع القدرتين على التأثير في الفعل معا، وهو الفاضل الكلنبوي (٢) .

بينما نجد السيد الشريف ينسب إلى أبي إسحاق تجويزه - بناء على هذا الرأي - اجتماع المؤثرين على أثر واحد (٣) . أي استقلالية كل واحد من القدرتين في إيجاد أصل الفعل .

وعلى توجيه الكلنبوي ، يرد على أبي إسحاق - مع وصف السعد لمذهبه بأنه قريب من الحق - استلزام عجز الواجب ، وكذا استلزام حاجة القدرة القديمة للشريك والمعين ، والله غني عن الشركاء . وقد اعتذر له الكلنبوي ، وقال : إن لزوم عجز الواجب تعالى - على مذهبه - فاسد ، إذ المطيق لرفع شيء ربما يرفعه بمعية الغير، لمصلحة، من غير استلزام عجز ، فلم لا يجوز تشريك الواجب عباده في أفعالهم ، لمصلحة كونه مدارا للثواب والعقاب، من غير عجز .

وهذا جواب غير مقنع ، لأنه إن كانت المصلحة في التكليف التعريض للثواب

(١) انظر مذهبه والاعتراض عليه في : المحصل : ص ٢٨٠ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١١٩ ، شرح الجلال على العضدية : ج ١ ص ٢٥١ ، مع حاشية الكلنبوي : ج ١ ص ٢٤٩ ، حاشية الكستلي على شرح النسفية : ص ١١٧ .

(٢) انظر : حاشيته على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية : ج ١ ص ٢٥١ .

(٣) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١١٩ .

والعقاب ، فهلا أقدرهم سبحانه، وتعالى، على خلق أفعالهم ، بأن خلق فيهم قُدراً مطيقة وقادرة على إيجاد ما كلفوا به ، دون معين خارجي ، وإلا لزم عليه تكليفهم بما لا يطاق، إلا بمعونته هو ، فيلزم عليه انتفاء تلك المصلحة التي من أجلها ورد التكليف . إذ الحاصل أن العبد غير مستقل في إيجاد أفعاله ، ولا قدرة له عليها ، ولا طاقة له بها ، إلا بتأثير قدرة الله تعالى وترجيحه إيجاد الفعل .

وعلى توجيه السيد ، اجتماع مؤثرين تامين على أثر واحد ، فلا يخلو أن يكون تأثير أحدهما تحصيل للحاصل ، وهو باطل (١) .

د - مذهب الجويني : ذهب إمام الحرمين، أبو المعالي، في آخر ما استقر عليه رأيه ، كما في كتاب « العقيدة النظامية » إلى أن فعل العبد واقع على سبيل الوجوب وامتناع التخلف، بقدرة يخلقها الله، تعالى، في العبد . بمعنى أن الله، تعالى، موجب (٢) للعبد القدرة والإرادة ، ثم هما يوجبان وجود المقدور (٣) .

وقد عزا كل من الرازي وصاحب المواقف وشارحه هذا الرأي للفلاسفة ، أيضا . كما عزا الرازي إلى أبي الحسين البصري من المعتزلة .

وهذا يدل منهم على مغايرة مذهب الفلاسفة وإمام الحرمين لمذهب المعتزلة .

بينما نجد السمرقندي في الصحائف يُدرج رأي كل من إمام الحرمين، والفلاسفة

(١) انظر مذهب الأستاذ في : المحصل : ص ٢٨٠ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١١٩ مع حاشية حسن جلبي والسيالكوتي ، الجلال على العضد : ج ١ ص ٢٥٠ - ٢٥١ مع حاشية الكليني ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٦ ، حاشية الخيالي وملا أحمد على شرح النسفية : ج ١ ص ١٤٧ ، ص ١٥٠ .

(٢) في المحصل : «موجد» وهو خطأ ظاهر . والتصحيح من شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٦ .

(٣) انظر : المحصل : ص ٢٨٠ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١١٩ - ١٢٠ .

والمعتزلة، تحت رأي واحد ، وهو أن المؤثر في أفعال العبد إنما هو قدرته وإرادته (١) .

كما نجد السعد ، أيضا ، قد اعترض على كلام شيخه في المواقف حينما صَوَّرَ مذهب إمام الحرمين، والحكماء، بأن الأفعال الاختيارية تقع بقدرة يخلقها الله، تعالى، في العبد .

حيث قال :«لانزاع للمعتزلة في أن قدرة العبد مخلوقة لله، تعالى ، وشاع في كلامهم أنه خالق القُوى والقُدَر ، فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ، ولا يفيد ما أشار إليه في المواقف من أن المؤثر عندهم قدرة العبد ، وعند الحكماء مجموع القدرتين ، على أن تتعلق قدرة الله بقدرة العبد ، وهي بالفعل» .

يريد السعد بهذا أن مذهب الحكماء، والذي ذهب إليه إمام الحرمين، هو بعينه مذهب المعتزلة لافرق .

وحاول الإمام الرازي تجلية الفرق بين المذهبين - أعني مذهب المعتزلة والحكماء- فذكر أن العبد، عند المعتزلة، مُوجِد لأفعاله، على سبيل الصحة والاختيار، وعند الحكماء، على سبيل الإيجاب ، بمعنى أن الله، تعالى، يوجب للعبد القدرة، والارادة، ثم هما يوجبان وجود المقدور (٢)

واعترض عليه السعد بقوله : « وأنت خير بأن الصحة إنما هي بالقياس إلى القدرة ، وأما بالقياس إلى تمام القدرة، والإرادة، فليس إلا الوجوب ، وأنه لاينافي الاختيار . ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد أن هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا» (٣) .

ورد السيالكوتي على السعد، عند اعتراضه على صاحب المواقف ، بقوله :

(١) الصحائف الإلهية : ص ٣٨٤ .

(٢) المحصل : ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٦ .

«كأنه - أي السعد - فهم من تعلق قدرة الله، تعالى، بقدرة العبد، تأثيرها في وجود قدرته ، وهو مشترك بين الحكماء والمعتزلة ، والمراد تعلقها بقدرة العبد من حيث تأثيرها في الفعل ، حتى تكون قدرة العبد كالألة لقدرة الله، تعالى ، توجب هي الفعل بواسطتها ، وعند المعتزلة قدرة العبد صالحة للضدين ، مختار في كل واحد منهما» (١) .

ولعل ما ذكره السيالكوتي هنا أقرب إلى الصواب في تحديد الفرق بين كلا المذهبين، إذ ليس ثمة فرق بينهما في وجوب الفعل، عند حصول تمام القدرة ، واجتماع الشرائط ، وانتفاء الموانع - كما ذكر السعد- ولكن الفرق الجوهرى بينهما ، أن هذا الوجوب إنما وجب بقدرة العبد على رأي المعتزلة ، وبقدرة الله تعالى على رأي الفلاسفة وقدرة العبد كالألة المتوسطة بين قدرة الله، تعالى ، والفعل الواقع الواجب عنه .

وإنما تعرضتُ للتفريق بين هذين المذهبين، للوقوف على حقيقة مذهب إمام الحرمين ، لأنه ، كما قال الرازي، والإيجي، ومن قبلهما الشهرستاني (٢)، إنه نحي منحى الفلاسفة ، ووافقهم على مذهبهم . وأن مذهبه يغير مذهب المعتزلة ، بخلاف ماذهب إليه السمرقندي، والسعد ، رحمهما الله، تعالى .

غير أن ما ينبغي أن ينبه إليه هنا، أن ثمة فارقاً كبيراً بين طريقة هذا الوجوب، عند إمام الحرمين، عنه، عند الفلاسفة . وهذا الفارق مبني على نظرية كل منهما في قدرة الله، تعالى ، هل هي حرة مختارة ، أو موجبة ، فلأن إمام الحرمين يذهب إلى أن قدرة الله، تعالى، مختارة، بناء على اتصافه تعالى بالإرادة الحرة المختارة، فهو يرى أن فعل العبد الذي أوجبه الله، تعالى ، إنما وجب بعد مشيئة الله، تعالى المختارة ، فهو إن شاء وجوده أوجده ، فوجب ، وإن شاء عدمه ، لم يوجده فلم يجب، بل وجب عدمه .

(١) حاشيته على شرح المواقف : ج ٣ ص ١١٩ .

(٢) انظر : نهاية الأقدام : ص ٧٨ .

وأما الفلاسفة فلأنهم يقولون بأن الله، تعالى، مُوجب في أفعاله ، لا يتصف بالقدرة والإرادة المختارة ، فهم يرون أن حصول القدرة، مع الداعي، في العبد يوجب الاستعداد التام لدخول ذلك الفعل في الوجود، إلا أن هذه القوى الجسمانية ليست لها صلاحية الإيجاد والتأثير . فعند حصول الاستعداد التام يفيض الوجود من واهب الصور - وهو العقل الفعال - على تلك الماهيات ، فتصير موجودة . فحصول القدرة والداعي يفيد الاستعداد التام ، وأما الوجود والحصول ، فذاك من واهب الصور (١) .

والحقيقة أنه كما اختلف العلماء في تحديد متعلق قدرة الله، تعالى، ومتعلق قدرة العبد عند الأستاذ ، كذلك اختلفوا فيها عند الإمام .

يدل على هذا اختلاف نصوصهم في بيان حقيقة مذهبه ، فالذي يفيد نص الرازي ، وقد تقدم ، وهو قوله : «زعم إمام الحرمين أن الله، تعالى، موجب للعبد القدرة والإرادة، ثم هما يوجبان وجود المقدور» (٢) أن قدرة العبد مجرد آلة متوسطة بين قدرة الله، تعالى ، والفعل الواقع الواجب بها ، ومعلوم أن الفعل إذا كان موجباً من قدرة الله تعالى - بخلق القدرة والإرادة الحادثة الموجبة للفعل - كان العبد مجبوراً ، لامختاراً ، وكان الله، تعالى، هو وحده المتفرد بخلق الفعل في العبد ، فلم يحصل بين مذهبه ، ومذهب أبي الحسن ، بل ومذهب الجبرية ، أي فرق ، سوى توسط القدرة والإرادة الحادثة ، والتي لا أثر لها في إيجاد الفعل البتة ، لأنها إن كانت هي المؤثر التام ، فهو وقوع في الاعتزال ، وإن كانت مؤثرة مع قدرة الباري ، فهو قول الأستاذ ، وقد تقدم ما عليه ، فلم يبق إلا انتفاء أثرها في إيجاد الفعل، وهذا هو القول بالجبر .

هذا بناء على تصوير الرازي لمذهبه بأن القدرة والإرادة، معاً، الحادثة في العبد موجبة عن القدرة القديمة آن وقوع الفعل بها .

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ١١ .

(٢) المحصل : ص ٢٨٠ .

وصاحب المواقف - مع الاعتقاد بكونه استفاد عرض مذهب الجويني عن الرازي - إلا أنه لم ينص على ذكر الإرادة . بل اكتفى بذكر وجوب القدرة الحادثة عن القدرة القديمة، حيث قال : «بقدره يخلقها الله، تعالى، في العبد»، مما يدل على أن الإرادة الحادثة هي التي لها مدخل في التأثير في الفعل الاختياري، عند الجويني ، دون القدرة ، والتي هي إيجاد الفعل نفسه .

وهذا يخرج مذهب الجويني عن دائرة الجبر . وسيأتي توضيحه إن شاء الله، تعالى .

بينما الذي يفيد نص الآمدي ، وهو قوله : «ذهب إمام الحرمين في بعض تصانيفه إلى تأثير القدرة الحادثة في إيجاد الفعل ، ولم يجعل للقدرة القديمة فيه تأثيرا إلا بواسطة إيجاد القدرة الحادثة له» (١) أن قدرة العبد هي المؤثرة الموجدة للفعل، وبسبب تأثيرها تتعلق القدرة القديمة بالقدرة الحادثة . وهذا عين مذهب المعتزلة . لأن الفعل إن وُجد وَحَصِلَ بالقدرة الحادثة ، فأى معنى لتعلق القدرة القديمة به لإيجاد القدرة الحادثة ، أو لإيجاد الفعل ، فهل هو إلا تحصيل للحاصل .

أما الشهرستاني فإنه وصف الجويني بأنه غلا في تحديد متعلق القدرة الحادثة، حيث نسب إليه القول بأن أثرها الوجود . غير أنه لم يثبت للعبد استقلالاً بالوجود مالم يستند إلى سبب آخر ، ثم تتسلسل الأسباب في سلسلة الترقى إلى الباري، سبحانه، وهو الخالق المبدع المستقل بإبداعه من غير احتياج إلى سبب ، ثم رماه بمتابعة الفلاسفة في هذه القضية ، حيث قالوا بتسلسل الأسباب، وتأثير الوسائط الأعلى، في القوابل الأدنى . قال الشهرستاني : وإنما حمّله على تقرير ذلك ، الاحتراز عن ركافة الجبر . ثم قال ملزماً إياه الجبر حتى على هذا المذهب : «والجبر على تسلسل الأسباب ألزَمَ ، إذ كل مادة تستعد بصورة خاصة ، والصور كلها فائضة على المواد من واهب الصور جبراً ، ... فالوسائط مُعِدَّات لأمُوجِدات ، وماله طبيعة الإمكان في ذاته استحالة أن يكون موجداً على حقيقته» (٢) .

(١) غاية المرام : ص ٢٠٧ .

(٢) نهاية الأقدام : ص ٧٨ - ٧٩ ، وانظر : الملل والنحل : ج ١ ص ٩٨ - ٩٩ .

وأرى أن الشهرستاني حمّل أبا المعالي مذهبا لم يتحمّله ، وأنّى له أن يثبت ذهابه إلى تسلسل المعدات ، التي هي علل معدة ، ليقع مقدور العبد ، وأبو المعالي ينفي تسلسل ماهو أدون خطرا من هذا الكلام ، وهو نفيه لتسلسل الحوادث .

وإنما وقع هذا الاختلاف في عرض كلامه ، لأن كلامه في «النظامية» غامض ومبهم بعض الشيء.. والذي يظهر من كلام إمام الحرمين، كما سأذكره عنه، أنه يرى وقوع الفعل وحصوله في الكون الخارجي - أي وجوده - عن قدرة الله، تعالى ، ولا أثر لقدرة العبد فيه البتة ، وأما الإرادة ، والذي هو ميل النفس ، جهة الفعل ، وحصول الاستعداد لإيجاده وإيقاعه ، فهو من تأثير العبد وقدرته، لا من خلق الله، تعالى وإيجاده ، وإلا لكان عين مذهب أبي الحسن الأشعري ، ومن قال بالجبر الظاهر .

وهذا نصه ، كما في النظامية (١)، بعد أن بين فساد قول المعتزلة ، وفساد القول بالكسب، والذي هو مجرد مقارنة القدرة الحادثة للفعل، دون تأثير . قال : «قدرة العبد مخلوقه لله، تبارك وتعالى، باتفاق العالمين بالصانع ، والفعل المقذور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ، ولكنه مضاف إلى الله، تبارك وتعالى، تقديراً وخلقاً ، فإنه وقع بفعل الله، تبارك وتعالى ، وهو القدرة . وليست القدرة فعلاً للعبد ، وإنما هي صفته ، وهي ملك لله تبارك وتعالى ، وخلق له . وإذا كان موقع الفعل خلقاً لله فالواقع به مضاف، خلقاً، إلى الرب تبارك وتعالى، وتقديراً .

وقد ملك الله العبد اختياراً يصرف به القدرة ، وإذا وقع بالقدرة شيئاً آلى الواقع إلى حكم الله ، من حيث إنه وقع بفعل الله، تعالى . . . إلى أن قال : «فالعبد فاعل، مختار، مطالب مأمور، منهي ، وفعله تقدير لله، مراد له ، وخلق مقضي» .

فيظهر جلياً من هذا النص أنه لم يذهب مذهب المعتزلة ، ولا ذهب مذهب الجبرية ، بل أثبت للعبد اختياراً في فعله .

(١) ص ٤٧ - ٤٩، وانظر : شفاء العليل : ص ١٢٢ وما بعدها ، حيث نقل ابن القيم نصه في هذا الموضوع بتمامه .

كما يظهر من هذا النص أنه لم يشر إلى مانقله عنه كل من الرازي، والعضد الإيجي، من القول بأن الله، تعالى، يوجب للعبد قدرة، وإرادة يوجبان الفعل، ولا إلى مانقله عنه الشهرستاني من القول بتسلسل العلل المعدة إلى الواجب تعالى . ولعلمهم إنما قالوا به فهما من كلامه واستنباطا . وكذا لم يشر إلى ما صَوَّر الآمدي من مذهبه ، وهو القول بأن القدرة القديمة لا أثر لها في إيجاد الفعل إلا بإيجاد القدرة الحادثة له .

والذي تظمن إليه النفس من مذهب الجويني هو ما ذكرته سابقا ، من أن وجود الفعل وحصوله في الكون الخارجي إنما هو بفعل الله، تعالى، وقدرته ، وإن كانت قدرة العبد هي الآلة والوسيط في ذلك ، فهذا أمر متفق عليه بين الجميع .

أما الإرادة والميل النفساني ، والاستعداد لإيقاع الفعل ، فهو من أثر القدرة الحادثة ، فيكون أشبه بمذهب الماتريدي ، الآتي .

هـ - مذهب الماتريدي : ذهب أبو منصور الماتريدي إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله، تعالى ، ومع ذلك فقد أثبت اختيارا للعبد في إيجاد فعله . وحاول التوفيق بين قدرة الله، تعالى، وقدرة العبد، بأن أضاف خلق الأفعال إلى الله، تعالى، اختراعا ، وأثبت للعبد قدرة مخصوصة ، وهي صرف الاستطاعة أو الإرادة، التي تصلح للطاعة أو المعصية ، إلى جهة ما دون إحداث نفس الفعل واختراعه (١)

وإليه ذهب الماتريدية ، وزادوا في بسطه ، حيث قالوا : إن إرادات العباد الجزئية غير مخلوقة لله، تعالى ، مع قولهم : إن الإرادة الكلية، التي هي من شأنها ترجيح أحد المقدورين من الفعل والترك ، وصلاحياتها لكل منها على سبيل البدل، مخلوقة لله، تعالى ، أما الإرادة الجزئية ، وهي تعلق الإرادة بجانب معين، وتوجيهها إلى فعل معين ، فهو غير مخلوق ، بل هو من كسب العبد واختياره، وتفسير ذلك أنهم جعلوا الإرادة الجزئية عبارة عن صرف الإرادة الكلية ، واستعمالها في جانب معين ، وبمعنى آخر : الإرادة الجزئية هي القصد ، أو العزم المصمم (٢) .

(١) انظر: رسالة في العقائد للماتريدي ضمن مجموعة المتون القديمة في العقائد ص ١٢ - ١٣ .

(٢) انظر: المسيرة : ص ٥٤ - ٥٨ ، التوضيح لمتن التنقيح ضمن شرح التلويح: ج ١ ص ١٨٧، إشارات المرام : ص ٢٥٨ - ٢٦٠ ، موقف البشر : ص ٥٦ ، ٥٧ ، ٧٣ ، = =

ولا يخفى ان هذا المذهب أقرب إلى الاعتزال منه إلى الجبر ، لكونه أخرج الإرادة الجزئية عن تعلق قدرة الله، تعالى، بإيجادها ، حتى صرح بعض المفكرين أن الخلاف بينهم وبين المعتزلة خلاف لفظي(١)

وقد نبه إلى ذلك العلامة على القاري في شرحه على الفقه الأكبر ، لما نقل قول ابن الهمام : «إن لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص بإخراج فعل واحد قلبي، وهو العزم المصمم»(٢)، فاستدرك عليه بقوله : «لكن فيه أن ذلك العزم المصمم ، داخل تحت الحكم المعمم»(٣) إشعاراً منه بأن قوله يلزم منه إخراج بعض المقدورات عن تعلق قدرة الله بها وخلقها، فكأنه لم يرتض كلامه فاستدركه عليه .

وذهب بعضهم إلى أن مذهب الماتريدية - مشايخ الحنفية - هو بعينه مذهب الإمام الباقلاني ، بمعنى أن أصل الفعل عندهم بقدرة الله، تعالى، وتكوينه ، والاتصاف بكونه طاعة، أو معصية ، بقدرة العبد(٤) .

ولا يخفى أن هذا المذهب أقرب إلى الجبر منه إلى الاعتزال ، ويرد عليه ما مر ذكره عند ذكر مذهب القاضي ، رحمه الله، تعالى .

وأرى أن المذهب الأول في النقل عنهم أولى بالتحقيق ، لأن وصف الطاعة، أو المعصية، المترتب على الفعل أمر عديمي ، وعندهم أن قدرة العبد تتعلق بما هو وجودي، إذ العدم لا يصلح متعلقاً للقدرة ، فوجب أن يكون المقدور الذي تتعلق به قدرة العبد، عندهم، ما حكاه عنهم أصحاب المذهب الأول، وهو العزم المصمم ، كما مر نقله عن ابن الهمام في المسامرة وغيره .

== تعليق الشيخ زاهد الكوثري على العقيدة النظامية : ص ٤٤ - ٤٥ ، الروضة البهية :

ص ٢٦ - ٢٧ .

(١) مقدمة مناهج الأدلة للدكتور محمود قاسم : ص ١١١ .

(٢) انظر : المسامرة لابن الهمام : ص ٥٨ ، وانظر : ص ٥٤ - ٥٧ منه .

(٣) شرح الفقه الأكبر : ص ٥٢ .

(٤) انظر : نظم الفرائد : ص ٧٢ .

ولشهرة هذا الرأي نجد الإمام الرازي ينبه إلى هذا النوع من الكسب ، بقوله :
«إن الله، تعالى، أجرى عادته بأن العبد متى ضم عزمه على الطاعة فإنه، تعالى،
يخلقها، ومتى ضم عزمه على المعصية فإنه يخلقها ، وعلى هذا التقدير يكون العبد
كالموجد، وإن لم يكن موجدا»(١) .

* وأما الكلام في المسألة التمهيدية الأخيرة ، وهي الأسباب والعوامل التي
أوجبت هذا الخلاف ، فمما لاشك فيه أن مسألة خلق أفعال العباد ، من أعوص
المسائل الشرعية ، كما وصفها ابن رشد(٢)، فالناظر فيها يزداد حيرة واضطرابا ،
كلما أمعن في النظر، والتأمل، والبحث، والتدقيق ، وتتجاذبه نفسه بين أن يسلم
للأمور لله، تعالى، ويقطع بالجبر ، ليحوز لقب التنزيه والتوحيد . وبين أن يفوض
للعبد استقلاله في إيجاد أفعاله الاختيارية ، ليفوز بلقب العدل، والوعد والوعيد ،
وليقدس الحق ، جل وعلا، عن الظلم والحيد .

والحقيقة أن مثل هذا الاضطراب والتردد إنما نشأ لعوامل، وأسباب عقلية
وشرعية، فنظراً لتعارض تلك الأدلة - أعنى العقلية، والشرعية - نشأ هذا الاختلاف
من إفراط في التنزيه والتوحيد ، وتفريط في الوعد والوعيد والتكليف ، حتى الانتهاء
إلى الجبر . وإفراط في الثاني وتفريط في الأول، حتى الانتهاء إلى القدر . والحق
وسط، كما تقدم .

أما تعارض الأدلة العقلية ، فلأن موجب القول بالجبر دليل الوجدانية والتنزيه،
وهو تنزيه الله، تعالى، عن الشريك والمعين ، وإثبات تفرده، تعالى، بالخلق ، فلو كان
العباد خالقي أفعالهم ، لكان هناك خالقون مع الله، تعالى، وقد كفرت المجوس بإثبات
خالقين ، فكيف بخالقين ، وقد أجمع المسلمون على أنه لاخالق إلا الله، سبحانه ،
فيمتنع أن يحصل في ملكه إلا ما يريد ، ماشاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ،
ولايعصى ربنا قهراً .

(١) المحصل : ص ٢٨٧ .

(٢) انظر : مناهج الأدلة : ص ٢٢٣ .

كما أنه موجه دليل الداعي والمرجح - والآتي تفصيله، عند نقد استدلال السعد به - وملخصه : ضرورة انتهاء الداعي والمرجح الذي به يترجح أحد مقدوري العبد، من الفعل والترك، إلى ذات واجبة ، وجبت عنها تلك الدواعي والمرجحات ، باختيارها ، دفعا للدور والتسلسل الباطلين . وليس من ذات واجبة سواه تعالى . فصح أن وقوع أفعال العباد ، كلها بقدرته وخلقه .

فوجب بهذين الدليلين القول بالجبر ، وأن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لاقدرته لهم على إحداثها، وترجيحها، واختيارها . وهذان الدليلان من أقوى أدلتهم في هذا الباب .

أما القول بالقدر ، وكون أفعال العباد من إيجادهم وخلقهم ، فموجه الضرورة القاضية بالتفريق بين الحركات الاضطرارية والاختيارية ، فالأولى لاسبيل إلى الخيرة فيها، والأخرى تقع باختيار العبد وإرادته، وحسب دواعيه .

كما أن موجب القول بالقدر دليل العدل والتكليف ، ذلك أنا إذا فرضنا العبد غير مكتسب لأفعاله ، وجب أن يكون مجبورا عليها، غير مختار لها، فيلزم عليه بطلان التكليف ، وإرسال الرسل ، والوعد والوعيد ، والشواب والعقاب . وكان التكليف الشرعي، بالأمر والنهي، تكليفا بما لا يطاق .

وهذان الدليلان من أقوى أدلة القائلين بالقدر .

أما تعارض الأدلة الشرعية : فلأن مستند الفريق الأول النصوص المستفيضة من الكتاب والسنة الدالة على إثبات القدر والإيمان به، كله خيره وشره ، وإثبات تفرد الحق ، جل وعلا ، بخلق كل شيء ، حتى أفعال العباد ، كقوله تعالى ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ (١) وقوله تعالى : ﴿وكل شيء عنده بمقدار﴾ (٢)، وقوله تعالى : ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ (٣)، وقوله تعالى : ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه﴾ (٤)، وقوله تعالى :

(١) سورة القمر ، الآية ٤٩ .

(٢) سورة الرعد الآية ٨ .

(٣) سورة الأنفال ، الآية ١٧ .

(٤) سورة الأنعام ، الآية ١٠٢ .

﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ (١)، وغير ذلك من الآيات .

وكقول آدم، عند محاجته موسى ، عليهما السلام : « أتلومني على أمر قدره الله علي، قبل أن يخلقني بأربعين سنة » (٢)، كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح . وقوله، صلى الله عليه وسلم : « كل شيء بقدر حتى العجز والكيس » (٣)، وقوله، صلى الله عليه وسلم : « إن الله يصنع كل صانع وصنعه » (٤)

وقوله ، صلى الله عليه وسلم، عند بيانه أركان الايمان : « وأن تؤمن بالقدر خيره وشره » .

أما مستند الفريق الثاني ، فذلك النصوص المستفيضة، التي أضافت أفعال العباد اليهم ، وعدم مشروعية الاحتجاج على الله، تعالى، عند ارتكاب المعاصي، بالقدر وإرادة الله، تعالى لها، والآيات التي عللت وقوع العقاب والعذاب بالمجرمين العصاة ، وحصول الثواب للمؤمنين الاتقياء ، بما كسبت أيديهم وما عملت .

كقوله تعالى : ﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾ (٥)، وقوله تعالى : ﴿فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾ (٦)، وقوله تعالى : ﴿قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى﴾ (٧)، وقوله تعالى : ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا أبأؤنا ولا حرمننا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا﴾ (٨) . وقوله تعالى : ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم﴾ (٩)، وقوله

(١) سورة الصافات ، الآية ٩٦ .

(٢) تقدم تخريجه ج ٣ ص ١٠٨٥ ، ج ٤ ص ١٤٥٨ .

(٣) تقدم تخريجه ج ٣ ص ١٠٨٥ .

(٤) تقدم تخريجه ج ٤ ص ١٤٥٩ .

(٥) سورة البقرة ، الآية ٣ .

(٦) سورة الليل ، الآيات ٥ - ١٠ .

(٧) سورة الأعلى الآيتان ١٤ ، ١٥ .

(٨) سورة الأنعام ، الآية ١٤٨ .

(٩) سورة الشورى ، الآية ٣٠ .

تعالى : ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (١)، وقوله تعالى : ﴿وَنُودُوا أَنْ تُلَكُمَ
الْجَنَّةَ أَوْ رِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (٢)، وقوله تعالى : ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ
فَاسْتَحَبُوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (٣)

وقوله، صلى الله عليه وسلم : «مَنْ مَوْلُودٌ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ
يهودانه، وينصرانه ، ويمجسانه» (٤)

وقوله ، صلى الله عليه وسلم، في الحديث القدسي المشهور : «إِنِّي خَلَقْتُ
عِبَادِي حَنَفَاءَ كُلِّهِمْ ، وَأَنَّهُمْ أَتَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ ، وَحَرَمْتُ عَلَيْهِمْ مَا
أَحَلَلْتُ لَهُمْ وَأَمَرْتَهُمْ أَنْ يَشْرَكُوا بِي مَا لَمْ أَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا» (٥) .

وغير ذلك من الآيات والأحاديث التي لاحصر لها، والتي أضافت أفعال العباد
الاختيارية إليهم ، وأن الله يجازي المحسن بالإحسان ، والمسيء بالنيران ، أو أن يتوب
عليه، ويغفر له، ويعفو عنه ، ولولا ذلك لما حمد تعلق قدرة الله، تعالى، بكل ذلك،
أعني المغفرة، والتوبة، والعفو عن عباده، ومجازاة المحسنين والمسيئين .

ولاشك أن تلك النصوص متعارضة بحسب الظاهر في دلالتها على خلق أفعال
العباد . بل إنك تجد هذا التعارض الظاهري ، حتى في النص الواحد أحيانا، كقوله
تعالى : ﴿وَأَن تَصْبَهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِن تَصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية ٤٣ .

(٣) سورة فصلت الآية ١٧ .

(٤) متفق عليه ، أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الجنائز ، باب إذا أسلم الصبي فمات
هل يصلى عليه : ج ١ ص ٢٣٥ ، ومسلم ، كتاب القدر ، باب معنى كل مولود يولد
على الفطرة : ج ٢ ص ٤٥٨ واللفظ له .

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الجنة ، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل
الجنة وأهل النار : ج ٢ ص ٥٤٢ - ٥٤٣ ، وأحمد في مسنده : ج ٤ ص ١٦٢ ، ص
٢٦٦ ، والطبراني في الكبير بأكثر من طريق : ج ١٧ ص ٣٥٨ - ٣٦٣ ، ح (٩٨٧) -
(٩٩٦) .

عندك قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك (١)

وقوله، صلى الله عليه وسلم، عند بيانه لأركان الإيمان : « أن تؤمن بالقدر خيره وشره »

حيث نسب الإيمان وأضافه إلى العبد ، مع إضافة ونسبة تقدير الأشياء كلها، الخيرة والشريرة إلى الله، تعالى .

فلاختلاف ظاهر دلالة هذه الأدلة بالتقابل ، اختلفت عقول بعض المسلمين فذهبوا إلى مذهبوا إليه من القول بالجبر أو القدر ، دون أن يتوسطوا بينهما ، والذي هو مذهب السلف .

فمن نظر إلى الأسباب الأول - وهي الدواعي والمرجحات التي لا تكون إلا عن الواجب - وعلم أنها ليست بقدرة العبد، ولا بإرادته حكم بالجبر ، وهو غير صحيح مطلقا ، لأن السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وإرادته . والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار ، وهو أيضا ، ليس بصحيح مطلقا ، لأن الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدورة ومرادة .

فالحق أن لاجبر ولا تفويض ، ولكن أمر بين أمرين (٢)

وأما الذين حاولوا التوفيق بين قدرة الرب، جل وعلا ، وقدرة العبد عند تعلقهما بالفعل الواحد ، فبعضهم تأدى قوله إلى الجبر ، كقول الشيخ، لأنه نفى تأثير القدرة الحادثة ، واكتفى بمجرد المقارنه التي لا أثر لها ، وكمذهب القاضي ، لأنه جعل

(١) سورة النساء ، الآية ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) انظر في بيان أسباب النزاع في خلق أفعال العباد ، وأدلة كل فريق في : الإبانة : ص ١٨١ وما بعدها ، تمهيد الأوائل : ص ٣٣٨ وما بعدها، الإرشاد : ص ١٨٧ وما بعدها، المحصل : ص ٢٨٠ - ٢٨٨، المطالب العاليه : ج ٩ ص ٩ وما بعدها، مناهج الأدلة : ص ٢٢٣ - ٢٢٦، ومقدمة الدكتور محمود قاسم عليه : ص ١٠٤ - ١١٩ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٥ - ١٤٢، شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٨٨ - ١٨٩ .

متعلق قدرة العبد الوصف ، والوصف ، كما تقدم ، أمر عديمي ، لا يصلح أن يكون متعلقا للقدرة ، وبعضهم شارك المعتزلة في رأيهم ، كالماتريدية ، وربما إمام الحرمين ، لكونهم خصوا بعض اعمال القلوب بخلق العبد وإيجاده وكسبه ، وهو العزم المصمم ، أو بالأحرى الإرادة الجزئية ، المستمدة من الإرادة الكلية .

وبعضهم جمع بين القدرتين ، ولزم على هذا الجمع عدم استقلالية الباري وتفرده بالإيجاد والخلق ، وصار فعل العبد كالمعين لفعل الباري . وهو ماذهب إليه الأستاذ .

وعلى الرغم من دوران هؤلاء ، الذين حاولوا التوفيق ، في دائرة السنة ، ومذهب أهل الحق ، إلا أنهم كانوا في غنى عن تلك التدقيقات التي لا تروى ظمأ .

والحق في هذه المسألة ، ماذهب إليه سلف هذه الأمة من الأقرار بنفوذ مشيئة الله ، تعالى ، في كل شيء ، في هذا الوجود ، وأن كل شيء بخلق الله ، تعالى ، وتقديره ، أفعال العباد وغيرها . وأنه مع هذا المعتقد بخلق الله ، تعالى ، لأفعال العباد ، يجب التسليم بأن العبد متصف بالإرادة والقدرة على أفعاله الاختيارية ، وأنها تقع حسب دواعيه واختياره ، ليصح بالأول تنزيه الرب ، ويصح بالآخر عدله ، وصحة التكليف . دون خوض في تلك التدقيقات الكلامية ، ودون تفتيش وبحث عن حقيقة وحدود متعلقي كل من القدرتين . فإن هذا مما قد استأثر الله ، تعالى ، بعلمه ، وطوى عن البشر نبأه ودركه ، لأن القدر سر الله في خلقه ، وقد نهى النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أصحابه من النظر في القدر ، كما تقدم ، فينسحب النهي إلى كل التفريعات المتعلقة به ، والتي تورث الشكوك .

قال الإمام الطحاوي : « أصل القدر سر الله في خلقه ، لم يطلع على ذلك ملك مقرب ، ولا نبي مرسل ، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان ، وسلم الحرمان ، ودرجة الطغيان ، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرا ، وفكرا ، ووسوسة ، فإن الله تعالى طوى علم القدر عن أنامه ، ونهاهم عن مرامه ، كما قال تعالى في كتابه :

﴿لايسئل عما يفعل وهم يسئلون﴾ (١) (٢) .

* والآن وبعد هذه اللمحة السريعة في تاريخ نشوء القول بالقدر، ونفي تعلق قدرة الله، تعالى، بأفعال العباد الاختيارية، وأهم المذاهب الكلامية فيه ، أشرع في نقد مذهب السعد ، بحول الله، تعالى، وقوته .

فأقول : إن مذهب إليه السعد، من حيث الجملة، فيما يتعلق بأفعال العباد، هو الذي عليه معتقد أهل السنة وسلف هذه الأمة ، فهم يعتقدون كما ذهب السعد ، أن الله، تعالى، هو المتفرد بالخلق ، سواء بخلق الأعراض، أو الأجسام ، وسواء أفعال العباد الاختيارية ، أو غيرها، لخالق سواه ، فكل صغيرة وكبيرة في هذا الكون فهو من خلقه واختراعه وإيجاده ، كل ما هو كائن فهو بمشيئته، واختياره، وقدرته ، وكل ما لم يكن فلعدم مشيئته وإرادته إياه ، أو مشيئته عدمه .

فالله، تعالى، هو الخالق لأفعال العباد على الحقيقة ، لا على سبيل المجاز

كما أنهم يثبتون للخلق اختيارا، وإرادة، وقدرة، وفعلا، لأفعالهم الاختيارية .
وأن العباد فاعلون أفعالهم ، كاسبوها على الحقيقة، لا سبيل المجاز ، أيضا ، بها وعليها استحقوا الثواب والعقاب .

فهم وسط بين الجبرية والقدرية، أخذوا من كل ما عنده من حق وصواب .
حجتهم وبرهانهم على هذا المعتقد كتاب الله تعالى، وسنة نبيه ، صلى الله عليه وسلم، وإجماع الصحابة والسلف .

قال الإمام الطحاوي : «وأفعال العباد خلق الله وكسب من العباد »

قال شارحه : « قال أهل الحق : أفعال العباد بها صاروا مطيعين وعصاة، وهي مخلوقة لله، تعالى، والحق، سبحانه وتعالى، منفرد بخلق المخلوقات، لخالق لها سواه . فالجبرية غلوا في إثبات القدر، فنفوا صنع العبد، أصلا، والقدرية، نفاة القدر

(١) سورة الأنبياء ، الآية ٢٣ .

(٢) متن الطحاوية ضمن شرحها لابن أبي العز الحنفي : ج ١ ص ٣٢٠ .

جعلوا العباد خالقين مع الله تعالى ، ولهذا كانوا مجوس هذه الأمة، ٠٠٠٠ وهدى الله المؤمنين أهل السنة لما اختلفوا فيه من الحق ، فكل دليل صحيح يقيمه الجبري، فإنما يدل على أن الله خالق كل شيء، وأنه على كل شيء قدير ، وأن أفعال العباد من جملة مخلوقاته، ولا يدل على أن العبد ليس بفاعل في الحقيقة، ولا مريد، ولا مختار. وكل دليل صحيح يقيمه القدري ، فإنما يدل على أن العبد فاعل لفعله حقيقة، وأنه مريد له مختار له حقيقة ، ولا يدل على أنه غير مقدور لله، تعالى ، وأنه واقع بغير مشيئته وقدرته .

فإذا ضمنت ما مع كل طائفة منهما من الحق إلى حق الأخرى ، فإنما يدل ذلك على ما دل عليه القرآن ، وسائر كتب الله المنزلة ، من عموم قدرة الله ومشيئته لجميع ما في الكون، من الأعيان والأفعال ، وأن العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة (١) . وقال الحافظ قوام السنة : «أفعال العباد من الله خلقا وتقديرا ، ومن العباد كسبا وفعلا ، وبهذا المعنى توجه الأمر، وإذا صح توجه الأمر صح التبكيث، والتعيير ، وإلزام العقوبة بترك الأمر» (٢) .

وقال أبو المعين النسفي عن أفعال العباد: «قال أهل الحق : إن موجدوها وخالقها على الحقيقة هو الله، تعالى ، والعبد مكتسب وفاعل لها ...، ثم لما كان العبد فاعلا ومكتسبا لا بد أن له قدرة واستطاعة إذ لا فعل بدون القدرة» (٣)

وقال ابن تيمية : «مما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها - مع إيمانهم بالقضاء والقدر ، وأن الله خالق كل شيء، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن ، وأنه يضل من يشاء، ويهدي من يشاء - أن العباد لهم مشيئة وقدرة يفعلون بمشيئتهم وقدرتهم ما أقدرهم الله عليه ، مع قولهم أن العباد لا يشاعون إلا أن يشاء الله ، ٠٠٠ والقرآن قد أخبر بأن العباد يؤمنون، ويكفرون، ويفعلون، ويعملون ، ٠٠٠ فلم يكن من السلف

(١) انظر : شرح الطحاوية : ج ٢ ص ٦٤٠ .

(٢) انظر : الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ٦٩ .

(٣) تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٥٤٠ بتصرف يسير .

والأئمة من يقول : إن العبد ليس بفاعل ولا مختار ، ولا مرید ولا قادر ، ولا قال أحد منهم : إنه فاعل مجازا ، بل من تكلم منهم بلفظ الحقيقة المجاز متفقون على أن العبد فاعل حقيقة ، والله ، تعالى ، خالق ذاته وصفاته وأفعاله « (١) » .

قد أثار السعد جزئية لا تبدو ذات أهمية كبيرة ، لولا فضول المعتزلة القدرية الذين نازعوا فيها ، وهي كون المتصف بأفعال العباد ، بعد خلق الله تعالى إياها - على مذهب أهل السنة - هم العباد أنفسهم ، لا من خلقها ، وهو الله ، تعالى ، فالمتصف بالقيام والقعود ، والرمي ، والأكل ، والشرب ، والنوم ، والصلاة ، والحج ، ... الخ ، هم العباد ، وهم الفاعلون لهذه الأفعال القائمة بهم ، سواء الاختيارية ، أو الاضطرارية . هذه قضية معلومة لدى كل عاقل ، ولا حاجة بنا إلى تقريرها وإثارتها ، لولا مكابرة القدرية للمعقول ، ومنازعتهم فيه .

ويبدو - كما يظهر من نص السعد الآتي ذكره - أن القدرية الذين كانوا في عصر السعد كانوا يشنعون على أهل السنة هذا الأمر ، ويلزمونهم هذا الإلزام

حيث قال السعد: ولاعجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم، حتى شنعوا به على أهل الحق في الأسواق ، وطنما العجب في خفائه على خواصهم، وعلمائهم، حتى سودوا به الصحائف والأوراق . وقال : وهذه الشبهة كنا نسمعها من حمقى العوام، والسوقية، من المعتزلة ، حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة ، فتحققنا أن التعصب يغطي على العقول، وعنده تعمى القلوب .

ويبدو أن هذه الشبهة التي يثيرها ويروجها القدرية قديمة ، عن زمن السعد بقرون متطاولة . فهذا الإمام الأشعري يرد على نفس هذه الشبهة ، والتي يبدو أنها كانت منتشرة ، وإلا لما تكلف الرد عليها ، لفسادها بحكم الضرورة العقلية . إذ لو لزم كون خالق أفعال العباد الاختيارية كاسبا وفاعلا لها ، وهو المتصف بها ، لكان خالق الأفعال الاضطرارية - والقدرية يوافقونا على أنها من خلق الله ، تعالى - هو

الفاعل الكاسب لها، المتصف بها ، كالألوان، والمقادير ، والأحجام ، والحركات، ٠٠ الخ وهذا لايقول به عاقل (١) .

وقد استدل بعض شيوخ المعتزلة بهذه الشبهة المتهافتة على امتناع خلق الله، تعالى ، لأفعال العباد (٢) .

لقد سبق القول أن السعد ، رحمه الله تعالى ، يتفق مع أهل السنة في مجمل رأيه، في مسألة أفعال العباد ، وأنها من خلق الله، تعالى ، وأن العبد كاسب لها على الحقيقة ، غير أنا إذا أمعنا النظر في تفاصيل مذهب إليه - نتيجة حشر نفسه في زاوية التدقيقات الكلامية ، والتحقيقات الفلسفية ، ولكلامه في مسألة غيبية ، الناظر فيها كالناظر في جرم الشمس ، كلما أمعن النظر والتدقيق ، كلما كَلَّ بصره، وأظلم إنسان عينه - وجدناه قد وقع في الحيرة والريبة ، وذلك عند استرساله في بيان معنى الكسب .

فلنشرع في نقد حقيقة الكسب عنده ، ومن ثم العروج على نقد أدلته على مذهبه في خلق أفعال العباد .

* لاحظنا في العرض كيف قد اختلف رأي السعد، في تحديد حقيقة الكسب، فقد نقلت عنه ستة تعريفات ، فلنبحث في دلالتها على المذهب الحق .

أما الرأي الأول، والذي استعان عليه بكلام الفخر الرازي ، فهو بعينه مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني ، رحمه الله، تعالى ، وقد تقدم ما عليه ، من أن مؤداه الجبر ، إذ الوصف أمر عديمي ، والقدرة والإرادة المرجحة لاتتعلق بالعدم ، لأنه لا يصلح متعلقا لهما باتفاق العقلاء . فمؤدى هذا القول نفى تأثير القدرة الحادثة في تحصيل أي أمر وجودي، من شأنه التأثير في إيجاد الفعل الاختياري ، سواء تحصيل الشرائط ، أو إزالة الموانع ، أو إيجاد الفعل نفسه .

(١) انظر : اللمع لأبي الحسن : ص ٧٢ - ٧٣ .

(٢) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٣٦٣ .

فالحق أن هذا التفسير لا يصلح - في نظري - لتحديد متعلق قدرة العبد .

أما التفسير الثاني فهو بعينه تفسير الشيخ ، لأنه جعل فعل العبد مخلوقا لله ، تعالى ، ثم خلق للعبد قدرة - أي قدرة جزئية ، لاتفاق الكل على أن القدرة الكلية من الله ، تعالى - متعلقة بذلك الفعل . ولا شك أنه عندما يكون المولى ، جل وعلا ، هو خالق الفعل ، ومخرجه من العدم إلى حيز الوجود ، وهو خالق قدرة العبد الجزئية المتعلقة به ، كان - بلا شك - هو المتفرد بالخلق والاختراع ، وكان كسب العبد مجرد تعلق واقتران ، لاتأثير له البتة .

فيرد عليه ماسبق إirاده على مذهب الشيخ ، فهو ارتماء في الجبر ، لكن بتوسيط القدرة الكاسبة ، المقترنة بلا تأثير .

أما التفسير الثالث ، فهو في الحقيقة لا يُعَدُّ تفسيراً وتحديداً للكسب ، بقدر ما يُعَدُّ من الفوارق التي عدها بعض العلماء بينه وبين الخلق ، كما سيأتي إن شاء الله ، تعالى .

وعلى أية حال فهذا التفسير مجمل ، يمكن تفسيره بمذهب الشيخ ، وبمذهب الأستاذ ، وبمذهب الماتريدي ، إذ قوله : «ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر» يحتمل أن يكون المراد بالكسب الذي به يقع المقدور مجرد مقارنة قدرة العبد ، دون تأثيرها في الفعل ، ويحتمل أن يفهم منه عدم استقلالية قدرة العبد وانفراد القادر بالتأثير بالفعل ، بل بإعانة قدرة الله ، تعالى ، فيجتمعان في التأثير في الفعل ، على نحو ماسبق تفصيله ، عند حكاية مذهب الأستاذ . فعلى الأول يلزم الجبر ، وعلى الثاني عجز الباري ، ولزوم الشريك والمعين ، مثلما لزم على مذهب الأستاذ .

ويحتمل أن يكون سبب عدم انفراد القادر المتصف بالكسب بالتأثير في المقدور ، لأن متعلق الكسب عنده توجيه الإرادة وصرفها ، وتعيين أحد الطرفين ، دون أن يكون له أثر وتعلق في إيجاد الفعل نفسه . كما هو رأي الماتريدية . فيلزم عليه مايلزم عليهم .

أما التفسير الرابع فهو قول بإثبات الأحوال ، وتفسيره هذا إنما قاله في بعض كتبه المتقدمه ، وهو «شرح التلويح على التوضيح» ، وهو كتاب متقدم في التأليف عن كتبه العقائدية، والكلامية، التي نجده في بعضها ، كالمقاصد وشرحه ، وتهذيب المنطق والكلام ، وهو آخر مؤلف له في هذا الفن ، ينفي القول بها (١) .

ولعل السعد إنما قال به استرسالا، وموافقة، وتوضيحا، لكلام صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود البخاري ، صاحب كتاب «التوضيح» والذي ذهب إلى القول بإثبات الأحوال، ليجعل متعلق كسب العبد من أفعاله الاختيارية من هذا القبيل .

لا أن السعد يوافق ويذهب إليه . والله أعلم .

وعلى فرض اعتقاده ثبوت الأحوال ، فمن المقطوع به رجوعه عنه ، كما ثبت ذلك عنه في تلك الكتب المشار إليها .

فثبت بهذا أن هذا التفسير متقدم، لايعول عليه في تحديد حقيقة الكسب عنده .

أما التفسير الخامس ، فغايتة الجبر ، لأنه إن كان متعلق قدرة العبد - والذي هو الكسب - أمرا عديميا ، وهو المعبر عنه بالنسب والإضافات ، لم يكن العبد موجدا شيئا ، ولا خالقا شيئا ، ولا مختارا لأمر موجود ، وقع عن اختياره وترجيحه وتأثيره . فقله : « إذ لكونه عديميا غير موجود ، لم ينسب إلى خلقه وإيجاده ، ولاتصاف العبد به صار له مدخل في محلية خلق الله » ، يدل على أن اتصاف العبد بالكسب ، اتصاف بأمر معدوم، والمعدوم لا يصلح متعلقا للقدرة ، كما تقدم . فأشبه هذا القول قول الباقلاني . ومعلوم أن الأمور النسبية والإضافية ، أمور اعتبارية عدمية، يعتبرها العقل من ملاحظة أمرين وجوديين ، كالبنوة ، والأبوة ، ... فالحق أن مؤدى هذا القول الجبر ، لانتفاء تأثير القدرة الحادثة في الفعل ، أو ما هو من لوازمه ومقدماته .

أما التفسير السادس والأخير ، والذي قال عنه إنه الأوضح ، فعلى الرغم من وصفه إياه بهذا الوصف، إلا إنني أراه الأخفى ، وإنني اعترف بعجزى في تحديد مراد السعد من هذا التفسير الأخير ، فقد جمع فيه بين القول بكون الكسب أمرا إضافيا عديميا ، فأشبهه مذهب الباقلاني ، وبين كونه أمرا حقيقيا، متوجها إلى توجيه الإرادة الكلية وصرفها ، وتعيين أحد الطرفين ، فأشبهه مذهب الماتريدية .

أما الرأي الأول فيدل عليه قوله : «والأوضح أنه إضافي، يجب من العبد، ولا يُوجب وجود المقدور»، كما هو نصه في «المقاصد» . فقوله : «إضافي» يعني أنه من قبيل الاعتبارات العقلية ، والنسب الإضافية . بمعنى أن الفعل المخلوق بخلق الله تعالى، إن نُسب إلى قدرة العبد الحادثة ، حصل كسب ، وحصل معه وصف القبح والحسن، والطاعة والعصيان . وإن نُسب إلى قدرته فعل آخر ، حصل كسب آخر، وصف آخر ، وهكذا في جميع الأفعال الاختيارية، المخلوقة بتأثير قدرة الله، تعالى المنسوب إلى قدرة العبد منها يسمى كسبا ، فلكل فعل إلى قدرة العبد نسبة، وإضافة ووصف فقط .

فقوله : «يجب من العبد» أي تلك الإضافة والنسبة، وذلك الوصف، واجب نسبته إلى كسب العبد، لا إلى خلق الله، تعالى .

وقوله : «كتعيين أحد الطرفين، وترجيحه ، وصرف القدرة »

هذا النص مشكل ، إذ يمكن فهمه على معنيين ، نظرا للاختلاف في متعلق الجار والمجرور ، فإن كان متعلقا بالمصدر في قوله : «اتصاف الفاعل» دل على أن تلك المذكورات ، أعني تعيين أحد الطرفين ، وترجيحه، وصرف القدرة، أمور إضافية، حصلت من اتصاف الفاعل بالفعل ، والذي هو الكسب ، وكان المعنى ، حينئذ ، أن الكسب، والذي هو اتصاف الفاعل بالفعل ، والذي هو الأمر الإضافي ، هو تعيين أحد الطرفين، وترجيحه ، وصرف القدرة ، بمعنى أنه إذا وقع الفعل بخلق الله تعالى ، فليس للعبد منه نصيب سوى الإضافة، وليست إضافة خلق الفعل ، بل تعيين أحد الطرفين . الخ، والذي هو مجرد إضافة . ليصح وصف الفعل بالحسن والقبح ، والطاعة والعصيان.

وهذا التوجيه متفق مع القول بكون الكسب إضافيا ، لا حقيقيا . وهو الأول في الفهم ، لترجيح عود الجار والمجرور إلى أقرب مذكور لفظي .

وإن كان متعلقا بالفعل «يجب» في قوله : «يجب من العبد» دَلَّ على أن تلك المذكورات هي الواجبة من قدرة العبد، على وجه الاستقلال، دون التأثير في وجود الفعل وحصوله في الكون ، وأن قدرة الله، تعالى، غير متعلقة بتعيين أحد الطرفين، وترجيحه، وصرف القدرة . وأن الكسب الإضافي أمر وراء هذا الواجب من قدرة العبد على جهة الاستقلال ، وهو كونه مرجعا لاختلاف الإضافات، والنسب ، ووصف الفعل بالحسن والقبح، والطاعة والعصيان ، واتصاف الفاعل بذلك المقدور .

وهذا التوجيه يدل على أن الكسب عنده أمران : - كسب حقيقي ، وهو صرف القدرة، وترجيح أحد الطرفين ، وكسب إضافي ، وهو ما تقدم ذكره .

يدل على هذا التوجيه ، أيضا ، ما نص عليه في شرح المقاصد ، عندما شرح تلك المقطوعة من نصه السابق في المقاصد ، والآتي ذكره، إن شاء الله تعالى .

فالخلاصة أن الرأي الأول المستفاد من نصه في التفسير السادس ، أن الكسب مجرد إضافة يوجب اتصاف الفاعل بالفعل ، ويوجب وصف الفعل بالحسن والقبح، والطاعة والعصيان .

وهذا يعني انتفاء تأثير قدرة العبد، إطلاقا، في أن يكون له دخل فيه إيجاد الفعل، أو ماهو من مقدماته .

ويؤيد هذا المذهب ما صَّرح به في بعض المواضع من شرح المقاصد ، منها قوله - جوابا على استدلال المعتزلة بالآيات الدالة على أن فعل العبد بمشيئته، كقوله تعالى ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (١)، وقوله تعالى : ﴿اعملوا ما شئتم﴾ (٢)، وقوله تعالى : ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾ (٣)، وغيرها من الآيات :-

(١) سورة الكهف ، الآية ٢٩ .

(٢) سورة فصلت ، الآية ٤٠ .

(٣) سورة المدثر ، الآية ٣٧ .

«إن التعليق بمشيئة العبد مذهبنا، لكن مشيئته بمشيئة الله، تعالى ﴿وماتشآءون إلا أن يشاء الله﴾ (١)(٢) .

* ومنها قوله - جوابا على اعتراض المعتزلة على دليل الترجيح ، الآتي نقده ، أنه دليل في مقابلة الضرورة ، لأننا نعلم بالضرورة أن لنا مكنة واختيارا ، وأنا إن شئنا الفعل فعلنا ، وإن شئنا الترك تركنا-«إن كلامنا في حصول المشيئة والداعية التي يجب معه الفعل، أو الترك ، ولا خفاء في أنه ليس بمشئتنا واختيارنا ، وإليه الإشارة بقوله تعالى ﴿وماتشآءون إلا أن يشاء الله﴾ (٣) ، وقوله تعالى ﴿قل كل من عند الله﴾ (٤) ، ولهذا ذهب المحققون إلى أن المآل هو الجبر ، وإن كان في الحال الاختيار . وأن الإنسان مضطر في صورة مختار» (٥)

* ومنها قوله - جوابا على اعتراض آخر للمعتزلة على دليل الترجيح ، أيضا ، وهو أن ترجيح المختار أحد المتساويين بلا مرجح جائز ، كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان - : «إن ذلك الترجيح لايتصور إلا بداعية لا تكون بمشيئة العبد ، بل بمحض خلق الله، تعالى ، وحينئذ يجب الفعل، ولا يتمكن العبد من تركه ، ولا نعني بالانتهاء إلى الجبر والاضطرار سوى هذا» (٦) .

* ومنها قوله - بعدما ذكر كلام الرازي في مستند القائلين بالجبر، والقائلين بالقدر: «ونحن نقول : الحق ما قال بعض أئمة الدين إنه لا جبر، ولا تفويض ، ولكن أمر بين أمرين، وذلك لأن مبنى المبادي القريبه لأفعال العباد على قدرته

(١) سورة الإنسان ، الآية ٣٠ . سورة التكوير ، الآية ٢٩ .

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤١ .

(٣) سورة الانسان ، الآية ٣٠ ، سورة التكوير ، الآية ٢٩ .

(٤) سورة النساء ، الآية ٧٨ .

(٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٩ .

(٦) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٩ .

واختياره ، والمبادئ البعيدة على عجزه ، واضطراره ، فإن الإنسان مضطر في صورة مختار ، كالقلم في يد الكاتب ، والوتد في شق الحائط . وفي كلام العقلاء : قال الحائط للوتد: لم تشقني؟ ، فقال : سل من يدقني(١) .

* ومنها نصه الذي رد فيه على بعض أدلة المعتزلة ، حيث جعل نسبة أفعال العباد إليهم مجازات عن التسبب العادي(٢) .

ويؤيده ، أيضا ، أنه ذهب في بعض نصوصه في حاشيته على الكشف - وهو من أواخر كتبه ، وقد ألفه بعد المقاصد وشرحه - هذا المذهب ، حيث قال عند قوله تعالى : ﴿ فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾(٣) : « وقد استدل بهذه الآية على أن أفعال العباد بخلق الله ، تعالى ، حيث نفى الفعل عن المؤمنين ، والرمي عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وأثبتها لله ، تعالى ، ويكون معنى رميت ، إذ باشرت صرف الآلات ، والحاصل : مارميت خلقا ، إذ رميت كسبا . وأجيب - أي من طرف القدرية - بأن معنى إسناد الفعل إلى الله ، تعالى ، أنه كان بنصره وتأنيده ، وبأن معناه الإماتة ، وذلك فعل الله قطعاً ، وإنما فعل العبد الجرح . وبأن إسناد الرمي إلى الله ، تعالى ، من جهة إيصال التراب القليل إلى عيون الكثير ، ولم يكن إلا فعله ، تعالى ، وبأن المراد الرمي المقترن بإلقاء الرعب في قلوبهم ، وذلك فعل الله ، تعالى . ولا خفاء في أن الكل عدول عن الظاهر »(٤)

وقال معقبا على قول الزمخشري: عند تفسيره لقوله ، تعالى : ﴿ لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم ﴾(٥) : « ولا يقدر على ذلك إلا

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٢ .

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٠ .

(٣) سورة الانفال ، الآية ١٧ .

(٤) حاشيته على الكشف : ورقة ٦٤٤ .

(٥) سورة الأنفال ، الآية ٦٣ .

من يملك القلوب ٠٠٠» (١) .

فعقب عليه السعد بقوله : «هذا صدق ، لكن ينبغي أن يفضي بالمرء الى اعتقاد أن أحوال القلوب، من العقائد، والإرادات، والكراهات، كلها من خلق الله تعالى، وأنه مَنْ نقلها مِنَ الكفر إلى الايمان ، وَمِن المعصية إلى الطاعة، وبالعكس، لا كما قال القاضي عبد الجبار : لولا ألطاف الله ساعة فساعة لما حصلت هذه الأحوال ، فأضيفت إلى الله، تعالى، على هذا التأويل ، كما يضاف علم الولد وأدبه إلى أبيه ، لحصولهما بمعونته وتربيته » (٢) .

أما الرأي الثاني فيدل عليه قوله ، كما في نص شرح النسفية ، المتقدم في مبحث العرض : «صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ، وإيجاد الله، تعالى، الفعل عقيب ذلك خلق ، ٠٠٠» فهذا النص يدل على أن للعبد استقلالاً في التأثير وهو التأثير في صرف القدرة ، وترجيح أحد المقدورين دون الانتهاء إلى مرتبة الإيجاد، والخلق ، الذي يمتنع على العبد ، لتفرد الحق ، جل وعلا ، به .

وهذا عين مذهب الماتريدي والماتريدية ، كما تقدم .

ويؤيد هذا الرأي ، نصه في شرح المقاصد، عندما شرح كلامه المتقدم في المقاصد، والذي أشرت إليه قبل قليل ، وهو قوله « والأوضح أنه إضافي ٠٠٠»

فقال في شرحه : « قيل : إن للعبد قدرة تختلف بها النسب والإضافات ، فقط، كتعيين أحد طرفي الفعل والترك، وترجيحه ، ولا يلزم منها وجود أمر حقيقي . فالأمر الإضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنه وجود الأثر هو الكسب ٠٠٠ فالكسب لا يوجب وجود المقدور ، بل يوجب، من حيث هو كسب، اتصاف الفاعل بذلك المقدور ، ولهذا يكون - أي الكسب - مرجعاً لاختلاف الإضافات ، ككون الفعل

(١) الكشف : ج ٢ ص ١٦٦

(٢) حاشيته على الكشف : ورقة ٦٥١ .

طاعة، أو معصية ، حسنا ، أو قبيحا . فإن الاتصاف بالقبيح، بقصده وإرادته، قبيح، بخلاف خلق القبيح، فإنه لا ينافي المصلحة، والعاقبة الحميدة «(١)» .

ونحن نلاحظ أنه في هذا النص جعل النسب والإضافات من نتائج وآثار الكسب، لا أن الكسب هو بعينه النسب والإضافات ، كما نص عليه في المقاصد . حيث جعل الكسب هناك أمرا إضافيا ، بقوله : «والأوضح إنه إضافي» وهنا جعله منشأ الإضافات والنسب ، بقوله : «للعبد قدرة تختلف بها النسب والإضافات «(٢)» ، مما يدل على أن الكسب عنده أمر آخر وراء الإضافة ، ومغاير للخلق ، فهو عنده صرف القدرة والإرادة الكلية ، وترجيح أحد الطرفين ، وعن هذا الكسب تنشأ الإضافات ، التي يتصف بها فعل العبد ، ككونه طاعة، أو معصية ، حسنا ، أو قبيحا ، وبسبب هذا الكسب يصح إضافة الفعل إلى العبد ، وصحة وصفه بالفاعل لفعله .

أما الخلق ، فهو إيجاد الفعل بإخراجه إلى الكون الخارجي ، وهذا يختص تعلقه بقدرة الله، تعالى ، فقط ، دون كسب العبد .

ويؤيد مذهبه هذا ما صرح به في بعض المواضع من شرح المقاصد ، منها عند رده على أدلة أبي الحسين البصري وأتباعه ، حيث استدلوا بعدة أدلة على مذهبهم، كحكم الضرورة بوجوب التفريق بين الأفعال الاضطرارية والاختيارية . وأن الأخيرة بقدرة العبد وإيجاده ، وبحسب داعيته وقصده ، فترتب عليها المدح والذم ، فأجاب السعد بقوله : «إن هذه الوجوه لا تفيد سوى أن من الأفعال المستندة إلى العبد ما هو متعلق بقدرته وإرادته ، واقع بحسب قصده وداعيته ، وهي المسماة بالأفعال الاختيارية، وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه، وعلى حسب قصده واختياره ، وعند صرف قدرته واختياره

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٧ .

(٢) كنت أظن أن في هذا النص خلافا ، وأن الصواب : «للعبد قدرة تختلف بالنسب والإضافات » ليستقيم مع نص المقاصد ، لكنني تتبعته بعض النسخ الخطية لشرح المقاصد، فوجدت النص كما هو مثبت أعلاه . وعليه فيفترق معنى نص الشرح عن معنى المتن ، كما هو بيّن عند التأمل .

- وإن كانت مخلوقة لله، تعالى - كاف في حسن المدح والذم بوصحة الطلب والنهي ،
والتمني والتعجب، ونحو ذلك «(١)» .

وقال في موضع آخر - في الرد على جمهور المعتزلة الذين استدلوا بوجوب كون
الفعل الاختياري من فعل العبد ، إذ لولا ذاك لبطل التكليف ، والبعثة ، والوعد
والوعيد... الخ - : « الجواب عن الكل ، أنه إنما يرد على المجبرة، النافين لقدرة
العبد واختياره ، لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وإرادته ، واقعا بكسبه ،
وعقيب عزمه ، وإن كان بخلق الله، تعالى ، ولا على من يجعل قدرته مؤثرة، لكن لا
بالاستقلال ، بل بمرجح هو بمحض خلق الله، تعالى «(٢)» .

وإذا ما نظرنا إلى بعض نصوصه في حاشية الكشف وغيرها وجدناه ، أيضا ،
يؤيد هذه الفكرة ، حيث قال في موضع منه - وهو عند قوله تعالى : ﴿قل هو القادر
على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم﴾ (٣)، عندما امتنع الزمخشري حمل «اللام»
في «القادر» على الحصر ، أي حصر مطلق القادرية به، تعالى ، لكونه خلاف مذهبه ،
فعقب عليه السعد بقوله : «واعترض بأنه خلاف مذهب أهل السنة ، أيضا ، - أي
القول بإفادة اللام الحصر - لأن لغيره قدرة الكسب ، وإن لم يكن له قدرة
الإيجاد» (٤) .

وقال عند قوله، تعالى : ﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم
ويشف صدور قوم مؤمنين﴾ (٥): «إن مثل هذه الأفعال، التي لاتصلح (٦) للباري،

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٦ .

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٨ .

(٣) سورة الأنعام ، الآية ٦٥ .

(٤) حاشيته على الكشف : ورقة ٥٨٤ .

(٥) سورة التوبة ، الآية ١٤ .

(٦) في الحاشية : «تصلح»، وظاهر أنه خطأ نسخي ، لأن ذاته، تعالى، ليس محلا لأفعاله،
عند السعد ، بل هو متصف بالفعل ، والفعل عين المفعول ، لكون تعلقاتها اعتبارات ،
كما مر في مبحث التنزيهات .

تعالى، محلا له ، فعلٌ له ، وإنما للعبد الكسب ، وصرف القوى والآلات «(١)» .

وقال في شرح التلويح : «المحققون من أهل السنة على نفي الجبر والقدر ، وإثبات أمر بين أمرين، وهو أن المؤثر في فعل العبد مجموع خلق، الله تعالى، واختيار العبد، لا الأول فقط ليكون جبرا ، ولا الثاني فقط ليكون قدرا»(٢)

وهكذا تبين أن نص السعد الأخير محتمل لهذين الأمرين ، وأنه يرد عليهما ماسبق إيراداه على مذهب الباقلاني ، والماتريدية .

ولعل السعد أخذ هذا التعريف الأخير لحقيقة الكسب عن صدر الشريعة. ولنذكر نصه لنرى مدى المطابقة بينهما . قال صدر الشريعة : «اختلاف الإضافات، ككونه طاعة، أو معصية، حسنة أو قبيحة مبنية على الكسب ، لا على الخلق ، إذ خلق القبيح ليس بقبيح ، إذ خلقه لاينا في المصلحة والعاقبة الحميدة ، بل يشتمل على كثير منهما، وإنما الاتصاف به، بإرادته وقصده، قبيح . وقد علم أن الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف به ، فالقصد إليه قبيح ، لأنه موصل إلى القبيح ، لأنه يعلم أنه كلما قصده يخلقه الله، تعالى ، ولا جبر في القصد . فالحاصل أن مشايخنا، رحمهم الله، تعالى، ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين ، فلا خالق ولا مكون إلا الله . لكن يقولون : إن للعبد قدرة ما على وجه لايلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن ، بل إنما يختلف بقدرته النسب والإضافات فقط ، كتعيين أحد المتساويين وترجيحه»(٣) .

والكلام في نقد هذا النص ، كالكلام في نقد كلام السعد بعينه ، وظاهر جليا أن السعد استفاد رأيه الأخير منه .

أما نص حجة الإسلام الذي استعان به لتجلية حقيقة الكسب ، فهو، أيضا، يحتمل الجبر والقدر، معا ، ذلك أنه إن أراد بوجه الشبه من تشبيهه كسب العبد

(١) حاشيته على الكشاف : ورقة ٦٥٤ .

(٢) شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٨٦ .

(٣) التوضيح على التنقيح ضمن شرح التلويح : ج ١ ص ١٨٩ .

الغير مؤثر ، بتعلق قدرة الله، تعالى ، أزلا بالعالم من غير اختراع ، هو عدم مطلق التأثير - لا أن كسب العبد يتعلق بالفعل ، بطريق ترجيح القدرة والإرادة ، دون إيجاده في الكون الخارجي - كانت حقيقة الكسب مجرد مقارنة القدرة الحادثة للفعل دون أي تأثير فيه ، أو في ماهو من مقدماته ودواعيه ، وهو عين مذهب الشيخ رحمه الله، تعالى .

وإن أراد بوجه الشبه عدم التأثير في الكون والوجود الخارجي ، مع الاستقلال بالتأثير في توجيه الإرادة وتعلقها بالفعل، دون إيجاده ، كالحال في قدرة الله، تعالى، المتعلقة أزلا بالعالم من غير اختراع وإيجاد ، كانت حقيقة الكسب الاستقلال بالتأثير في صرف الإراد ، بتعيين أحد الطرفين وترجيحه ، فقط . دون التعلق بإيجاده . وهو عين مذهب الماتريدية .

قال الكلبي : «الظاهر من كلام شارح المقاصد أن كلام حجة الإسلام شامل لمذهبي الأشعري والقاضي» (١) . وإنما ذكر الكلبي مذهب الباقلاني في مقابلة مذهب الأشعري ، لأنه كان يرى أن مذهب القاضي يدل على تأثير قدرة العبد في وصف الفعل تأثيرا حقيقيا، لا اعتباريا ، وأن مذهبه عين مذهب الماتريدية (٢) .

على أن هذا التمثيل ليس بصحيح وصادق من كل وجه ، لأنه إن أراد بكسب العبد التعلق بترجيح الفعل دون إيجاده ، كالحال في تعلق قدرة الله، تعالى، أزلا، بالعالم دون اختراعه ، فظاهر البطلان ، لأن قدرة الله، تعالى، قديمة ، وتعلقها الأزلي القديم تعلق بالقوة ، وترجيح بالارادة القديمة، فهي في غنى عن المرجح والداعي ، بخلاف الترجيح بالقدرة والإرادة الحادثة ، فهي بحاجة الى الداعي والمرجح . وحينئذ ، فإما أن ينتهي هذا الكلام إلى الجبر ، وذلك بالتسليم بكون المرجح لفعل العبد واختياره، وترجيح احد الطرفين ، هو الله، تعالى ، دفعا لتسلسل المرجحات

(١) حاشيته على شرح الجلال على العضدية : ج ١ ص ٢٤٩ .

(٢) انظر : حاشيته على شرح الجلال على العضدية : ج ١ ص ٢٥٠ .

والدواعي، أو الدور . وإما أن ينتهي إلى شائبة الاعتزال ، بالتسليم بكونها من ترجيح العبد واختياره، دون أن يكون لقدرة الله، تعالى مدخل في التأثير فيه ، بل تأثير قدرته، تعالى، بالإيجاد والحصول في الكون الخارجي ، كما هو مذهب الماتريدي .

وبعد هذا فإني اعترف بخفاء فكر السعد في هذه المسألة ، وأن عبارته غير صريحة في تحديد حقيقة الكسب ، هل هو مجرد مقارنة غير مؤثرة في الفعل ، ولا فيما هو من دواعيه ومقدماته ، أم أنه مؤثر في توجيه وترجيح أحد الطرفين، وصرف القدرة . فهي محتملة لهذا وذاك .

وقد وقفت له على بعض النصوص التي يذكر فيها احتمال كسب العبد لهذين الأمرين ، دون أن يرجح أحدهما ، فقد قال في حاشيته على الكشف عند تفسيره لمعنى القبح الذي لايسند إلى الله، تعالى ، ردا على الزمخشري : «نحن نقول بأن القبيح لايسند إليه ، لكن لا قبح بالنسبة إلى خلقه، وإيجاده، والصدور عنه ، وإنما القبح في قيامه بالعبد ونسبته إليه ، وصرف قدرته وإرادته ، سواء جعل لهما دخل ما في الإيجاد ، أو جعل الإيجاد بمحض خلق الله، تعالى ، بطريق جري العادة ، عقيب قدرة العبد وإرادته » (١) .

وإني أرى أنه أبهم مذهبه وأخفاه ، هربا من لزوم الجبر والقدر معا . فقد كسى كلامه حلة من هذا وذاك ، إن نظر فيه الأشعري ، قال قد وافقنا فيما ذهبنا إليه ، وإن دقق فيه الماتريدي ، قال بل مذهبه مذهبنا ، وهو منا .

وإني أرى أن السعد نفسه قد حار في هذه المسألة كثيرا ، ولا أدل عليه - بالإضافة إلى تفاوت نصوصه في تحديد ماهية الكسب - من قوله في النص السابق، والمتقدم في العرض : «وهذا القدر من المعنى ضروري ، وإن لم نقدر على مزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله، تعالى، وإيجاده، مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار» . ونقله كلام بعض أهل السنة، من الاكتفاء بالقول

بأننا نعلم بالبرهان أن لاخالق سوى الله، تعالى . . . ، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله . . . »

والحق أن تحديد الكسب بما يحقق مذهب أهل السنة ، ويرضى عقيدة السلف، صعب المنال ، ذلك أن من ينظر إلى دليل الجبر ، وهو أنه لابد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ، ليس من العبد ، يقطع بإلغاء قدرة العبد عن التأثير في الفعل ، ومن ثمَّ يجعل وظيفة الكسب مجرد المقارنة ، المعدومة الأثر - أي مجرد إضافة- ومن ينظر إلى دليل القدرية ، وهو أن العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح، والذم ، والأمر ، والنهي . يقطع بتأثير قدرة العبد في أفعاله الاختيارية، ومن ثمَّ يجعل للكسب تأثيرا حقيقيا ، إما في الفعل ذاته، ومقدماته ودواعيه ، التي تحت الاختيار ، وإما في المقدمات فقط، كتوجيه الإرادة ، وترجيح أحد الطرفين ، فيكون الكسب حقيقيا ، لا إضافيا(١)

فهاتان مقدمتان بديهيتان متعارضتان في هذه المسألة ، عدا الأدلة العقلية والشرعية الأخرى ، التي أوجبت هذا التعارض ، ومن ثمَّ التردد في حقيقة الكسب ماهو .

فالأولى والصواب في هذه المسألة ما ذكر السعد ، كما تقدم في العرض ، من أن الفعل مقدور الله، تعالى، بجهة الإيجاد ، ومقدور العبد بجهة الكسب ، وهذا القدر من المعنى ضروري ، وإن لم نقدر على مزيد من ذلك في تلخيص العبارة .

وما ذَكَرَ عن بعض أهل السنة من الاكتفاء بالقول بأننا نعلم بالبرهان أن لاخالق سوى الله، تعالى ، ولا تأثير إلا للمقدرة القديمة ، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق بأفعاله الاختيارية ، دون الدخول في تفاصيل التدقيقات الفلسفية، والتحقيقات الكلامية ، في بيان ماهية الكسب وحقيقته ، لأنها تورث الشكوك ، كما قدمت في أول مبحث النقد، ولسنا مطالبين ببيان حقيقة كسب العبد،

وكيفية تعلقه ، ومادة هذا التعلق من أفعاله الاختيارية ، بل نحن مطالبون بأمرين
يجب التسليم بهما : الأمر الأول التسليم بخلق الله ، تعالى ، لكل شيء ، ومنه أفعال
العباد الاختيارية ، وأنه حق وصدق . والأمر الآخر التسليم بنفوذ التكليف ، وأنه حق
وصدق ، ومَنْ يَرُدُّ التسليم بواحد منهما ، يخل بواحد من أمرين ، إما بالتوحيد ،
أو بالعدل .

فعند التسليم بهما يندفع كل شك وريب ، وتطمئن النفس إلى هدي القرآن في
الأمر بالإيمان بهما معا ، إذ الإيمان الجملي ، المقترن بالتسليم ، والبعيد عن البحث
والتفتيش ، فيما لم يأمر به الشارع الحكيم ، يعصم من المتاهة ، والخذلان ، ولأجل
ذلك نهى النبي ، صلى الله عليه وسلم ، صحابته عن الخوض في مباحث القدر .

وقد قالوا : «العجز عن دَرَك الإدراك إدراك» ، «وإن من العلم جهلا ، ومن
الجهل علما» ، فنحن على عقيدة أهل السنة ، وسلف الأمة ، وإجماع الأئمة من
التسليم بالأمرين معا ، مع تجنب البحث والتدقيق فيما نهى عنه الشارع الكريم .

قال قوام السنة في الرد على شبهة القدرية في أنه لايجوز حصول فعل من
فاعلين : «الذي يعتمد عليه أرباب الدين والسنة ، ويعولون عليه أصلا : أحدهما : أن
يعلم ويعتقد أن في الدين أمورا يلزمنا الإيمان بجمليتها ، ولايصح وصولنا إلى تفصيل
حقائقها ، وسبيلنا أن ننتهي إلى ما حُدِّ لنا فيه

والأصل الآخر : أن يعلم أنه ليس ما لا يدركه العقل فلا يجوز اعتقاده في الدين ،
وقد غلط الناس في هذا غلطا عظيما ، فجعلوا ما يعجز العقل عن الإحاطة به
مستحيلا في باب الدين ، وقالوا : لايجوز أن يعتقد إلا ما يدركه العقل .

وإنما قول أهل السنة : أن ما لا يدركه العقل فمن حقه التوقيف ، وتفويض علمه
إلى الله ، تعالى ، وترك الخوض فيه

وبيان هذا السؤال الذي أورده ، أنا عرفنا أن الأفعال التي يفعلها العباد
مخلوقة لله سبحانه وتعالى ، بالكتاب والسنة وعلمنا أنها مكسوية للعباد بالكتاب

والسنة ، فوقفنا حيث وقف بنا الشرع ، ولم نتجاوز الحد الذي ضربه لنا ، ولم نعارضه بكيف ، ولا لم ؟ وهذا هو حقيقة العبودية» (١) .

* أما الفروق التي عددها السعد بين الكسب والخلق ، فهي فروق صحيحة ذلك أن الكاسب، وهو العبد، يكسب أفعاله الاختيارية بآلة ، وأفعاله تقوم به، فيوصف بها ، من جهة الفاعلية ، فكسبه مقدر وقع في محل قدرته . بخلاف خلق الباري ، جل وعلا ، فإن وقوع أفعال العباد عن قدرته لا بآلة ، ولا هو، سبحانه وتعالى، يوصف بها من جهة الفاعلية . فالخلق - أي المخلوق - مقدر وقع لا في محل من قدرة من أوجده وأحدثه . وكما قال السعد : والحاصل أن أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته ، وأثر الكاسب صنعه في محل قائم به . كما أن الخلق يصح انفراد القادر - وهو الله، تعالى، به . بخلاف الكسب فإنه لا يصح انفراد الكاسب به ، بل هو تبع لخلق القادر .

وقد نص على هذه الفروق أبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة (٢)، فلعل السعد عنه أخذها . كما نص عليها صدر الشريعة في التوضيح (٣) .

* أما الأدلة التي استدل بها السعد على اتصاف العبد بفعله ، وكونه فاعلا له على الحقيقة ، فدليل البداهة والضرورة العقلية ظاهر لا يحتاج إلى مزيد تقرير وتفصيل . والأدلة الشرعية كثيرة جدا في إضافة أفعال العباد إليهم ، وأنهم بها استوجبوا الثواب والعقاب ، سواء في الدنيا أو في الآخرة ، وأنه بها صح التكليف والوعد والوعيد، وإرسال الرسل .

وقد اكتفى السعد بذكر دليلين شرعيين على هذا المطلب .
والحقيقة إن إثبات كون العبد فاعلا لأفعاله الاختيارية هو الأصل ، لدلالة البداهة والضرورة ، كما ذكرت ، لأننا نرى وقوع الأفعال الاختيارية من العباد، على حسب دواعيهم واختيارهم ، فنافي كون العباد فاعلين لأفعالهم الاختيارية مخالف

(١) الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ٦٥ - ٦٦ بتصرف .

(٢) انظر : ج ٢ ص ٦٥٤ من طبعة المعهد العلمي الفرنسي .

(٣) انظر : التوضيح على التنقيح ، ضمن التلويح للسعد التفتازاني : ج ١ ص ١٨٨ .

للأصل ، وهو الذي يتحتم عليه إظهار البرهان والدليل على دعواه .

ومن المقطوع به أنه لا دليل عقلي أو شرعي على هذه الدعوى ، بل العقل والشرع متطابقان في أن العباد هم الفاعلون لأفعالهم الاختيارية على الحقيقة .

* أما الأدلة التي استدلت بها على كون أفعال العباد واقعة بخلق الله، تعالى وإيجاده ، فلنا معها وقفه متأنية ، خاصة الأدلة العقلية، وهذا تفصيل النقد لها:

نقد أدلته العقلية : - استدلت السعد بأحد عشر دليلا عقليا على هذا المطلب ، نسب الدليل السادس وما بعده إلى متقدمي المتكلمين، مما يدل بمفهوم المخالفة ، أن الخمسة الأول لتأخيرهم ، ثم حكم على تلك الأدلة، جمعاء، بالضعف ، ودعى إلى التمسك بالأدلة السمعية .

فلنبحث فيما قاله السعد ، ولنحقق قوة تلك الأدلة ، هل هي برهانية ، أم إقناعية ، خطابية ، ضعيفة ، لاتصلح للدلالة على المطلوب . مع التوخي في عزو الأدلة إلى أصحابها ، سواء المتقدمين أو المتأخرين .

نقد الدليل الأول :- يقوم هذا الدليل على فكرة شمولية قدرة الله، تعالى، وصلاحياتها للتعلم بكل ما هو ممكن، لقوله تعالى : ﴿والله على كل شيء قدير﴾، ولأن مصحح مقدورية أفعال العباد لتعلق قدرة الله، تعالى، بها ، إمكانها ، ونسبة القدرة إلى الممكنات على السواء ، كما تقدم ، في مبحث القدرة (١)، فصح تعلق قدرة الله، تعالى، بها . وحينئذ فلو تعلقت قدرة العبد بها ، لزم عليه برهان التوارد ، أو التمانع، أيضا ، - وإن خصه السعد بدليل مستقل - وقد تقدم في مبحث الوجدانية والقدرة (٢)

(١) ج ٣ ص ٩٨١ من البحث .

(٢) انظرهما في مبحث الوجدانية : ج ٢ ص ٧٧٤ - ٧٨٢ في العرض ، ج ٢ ص ٨١١ وما بعدها في النقد . وفي مبحث القدرة : ج ٣ ص ٩٨٣ في العرض ، ج ٣ ص ١٠١٥ - ١٠١٧ في النقد. وقد تقدم أن دلالتهما في مبحث الوجدانية دلالة برهانية ، بخلاف دلالتهما في مبحث القدرة .

فهذا الدليل مركب من مقدمتين : الأولى شمول القدرة لكل ماهو ممكن ،
والأخرى امتناع تأثير قدرة العبد ، لامتناع التوارد .

وقد استفاده السعد عمن تقدمه من متأخري المتكلمين ، كالرازي (١) ، والعضد
الإيجي (٢) ، والآمدي (٣) .

كما تناوله بعض المتقدمين كإمام الحرمين ، والمتولي ، عند ردهما على
المعتزلة ، الذين استدلوا بهذا الدليل نفسه ، أعنى برهان التوارد ، على نفي تعلق قدرة
الرب بفعل العبد ، فعكسا عليهم الدليل بأنه يفيد خلاف مطلوبهم ، وهو انتفاء تعلق
قدرة العبد بمقدور الرب (٤) .

ولما كان برهان التمانع مماثلاً لبرهان التوارد - إذ هما يشتركان في ورود
قدرتين على مقدور واحد ، لكن أحدهما ، وهو برهان التوارد ، يخص اتفاق القدرتين
على التأثير في المقدور ، والآخر ، وهو برهان التمانع ، يخص اختلاف القدرتين في
التأثير في المقدور - أوردت نقده هنا مع هذا الدليل . وكان المفترض بالسعد ان يورده
مع هذا الدليل ، إذ هما وجهان لدليل واحد .

أما برهان التوارد فكما أسلفت فهو يقوم على تينك المقدمتين (٥) ، وقد
نقدتهما في مبحث القدرة ، حيث بينت هناك أن المقدمة الأولى مسلمة عند أهل السنة ،
وسلف الأمة ، بدلالة الكتاب والسنة ، واجتماع الأئمة ، وإن خالف فيه بعض أهل

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٣٢ ، المطالب العالية : ج ٩ ص ٧٥ وما بعدها ،
ص ٨١ - ٨٣ .

(٢) انظر : المواقف : ص ٣١٢ .

(٣) انظر : غاية المرام : ص ٢١٤ - ٢١٥ .

(٤) انظر : الإرشاد : ص ١٨٩ - ١٩٠ ، الغنية في أصول الدين : ص ١١٨ .

(٥) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٧٧ - ٨١ .

الأهواء . وأنه الذي يدل عليها السمع . أما الأدلة العقلية فقد أبنت قصورها عن مرتبة البرهان (١) .

وأما المقدمة الثانية ، وهي امتناع تأثير قدرة العبد ، وتفرد قدرة الرب ، جل وعلا ، بالإيجاد ، لامتناع التوارد ، فهو دليل غير برهاني .

فهذا الدليل ، وإن ثبتت حجيته وبرهانيته في باب الوجدانية ، إلا أن هذا الوصف يزول عنه في هذا المبحث ، كما زال عنه في مبحث القدرة ، حيث أبنت هناك أنه لا يرقى إلى الأدلة البرهانية .

فعلى الرغم من صدق المقدمة الأولى ، ووجوب التسليم بها ، فإن هذه المقدمة لا يمكن التسليم بها ، فإن للعاقل أن يمنع التوارد ، حينئذ ، لأن قدرة الله ، تعالى ، أكمل ، وأقوى ، فيقع المقدور بها ، وتضمحل قدرة العبد . وذلك بناء على أن القدرة مقولة على ما تحتها بالتشكيك ، لا بالتواطؤ .

وإذا امتنع التوارد ، وكذا التمانع ، لما تقدم ، فلا يلزم ، حينئذ ، عدم تأثير قدرة العبد في الفعل الممكن ، وإن كان مقدورا لله ، تعالى ، بل يلزم تخلف أثرها في الصورة المفروضة ، فقط ، لمانع أقوى منها ، وهو قدرة الله تعالى (٢) .

وهذا معنى اعتراض السعد ، على هذا الدليل بقوله : فإن قيل اللازم من شمول قدرته . . . الخ ، ثم جوابه عنه بقوله : « قلنا : جواز وقوعه بها مع وقوعه . . . الخ ، ثم اعتراضه على هذا الجواب بقوله : وفيه نظر .

ومراد من قوله : « وفيه نظر » أن جواز الوقوع يغير وجوبه ، وجواز المحال ، يغير وجوب المحال . وبرهان التوارد - وكذا التمانع - إنما سيق للانتهاء به إلى

(١) انظرها : ج ٣ ص ١٠٠٣ وما بعدها من البحث . وإن كان الحق أن قدرته ، تعالى ، شاملة لكل ممكن ، فإن هذا مما لا ينازع فيه إلا بعض المبتدعة . لكن كلامي جاري في دليل بعينه ، وهو الدليل المشهور في إثبات شمول قدرته .

(٢) انظر : ج ٣ ص ١٠١٦-١٠١٧ من البحث .

وجوب المحال ، فهو المقصود بالدليل ليتم حجيته ، وإلا فإن مع التسليم بصحة تعلق قدرته، تعالى، بكل ممكن ، يسوغ عقلا أن لاتتعلق قدرته، تعالى، ببعض الممكنات ، بل يُخَلِّي بينها وبين من أقدرهم على التأثير فيها، بِقُدْرِهِم وإراداتهم التي أودعهم هو إياها .

لكن متى ما تعلقت قدرته، تعالى، بها للتأثير فيها اضمحلت قدرة العبد، وزال تأثيرها أمام عظم قدرته، تعالى .

قال حسن جلبي في الإفصاح عن مراد السعد بقوله وفيه نظر : «وجه النظر أن جواز وقوعه بقدرة الله، تعالى ، إنما هو يدل على وقوعه بقدرة العبد، لا اجتماعهما حتى يلزم المحال من دخوله تحت القدرتين المستقلتين ، أو تحصيل الحاصل» (١) .

فالحق أن هذا الدليل لا يصلح حجة وبرهانا على وجوب تعلق قدرة الله، تعالى، بأفعال العباد الاختيارية ، وامتناع تأثير القدرة الحادثة فيها ، اطلاقا (٢) .

* واما برهان التمانع ، فقد استدل به ، ايضا ، قبل السعد، بعض المتكلمين (٣)، والكلام عليه كالكلام على برهان التوارد .

نقد الدليل الثاني :-

فكرة هذا الدليل تقوم على الملازمة بين العلم والخلق، وأن العلم لازم الخلق والإيجاد ، فبانتفاء اللازم ، وهو العلم ، ينتفي الملزوم، وهو الخلق . فهذا الدليل متوقف على إثبات الملازمة بين الإيجاد والعلم ، فيجب أن تكون جهة اللزوم فيها الضرورة ، وقسم الضرورة المراد هنا كونها «مشروطة عامة» وهي التي حكم فيها

(١) حاشيته على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢٠ .

(٢) وانظر نقده في : غاية المرام : ص ٢١٥ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٨١ ، ص ٣٨٧ .

(٣) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٥٩ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٣٢ - ٢٣٣ ، المطالب العالية : ج ٩ ص ٨٣ - ٨٤ ، المحصل : ص ٢٨٢ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٨٧ .

بضرورة نسبة المحمول للموضوع ، مادام وصف الموضوع ، كقولنا : «كل خالق فهو عالم بتفاصيل أفعاله، مادام خالقا» ، كما يجب أن تكون جهة اللزوم ، فيها ، أيضا الدوام ، فتكون من قبيل «العرفية العامة»، وهي التي حكم فيها بدوام نسبة المحمول للموضوع ، مادام وصف الموضوع ، كقولنا : «كل خالق فهو عالم بتفاصيل أفعاله دائما ، مادام خالقا» (١).

فهل هذه الملازمة صادقة ، على النحو المذكور ، ليلزم من عكس نقيضه : كل مالايعلم تفاصيل أفعاله ، فهو غير خالق لها ، كما هو المقصود من الدليل ، ل يتم برهانية هذا الدليل ، وحجته .

ثم على فرض صدق هذه الملازمة العقلية ، هل يصدق بطلان اللازم بالنسبة للعبد . هذا ما سيأتي بحثه ، إن شاء الله، تعالى .

غير أنني أذكر قبل هذا من استدلل بهذا الدليل من العلماء.

نجد صورة هذا الاستدلال عند الإمامين الأشعري (٢)، والماتريدي (٣). وهما

(١) انظر جهات القضايا في : شرح الخبيصي المسمى بالتذهيب شرح تهذيب المنطق والكلام ، ضمن حاشية الدسوقي والعتار : ص ٢٥٥ وما بعدها، وحاشية الدسوقي عليه : ص ٤ - ٥ .

(٢) قال الأشعري في نقاشه مع المعتزلة : «يقال لهم : هل فعل الكافر الكفر فاسدا ، باطلا ، متناقضا ؟ فإن قالوا : نعم ، قيل لهم : وكيف يفعل فاسدا ، متناقضا ، قبيحا ، وهو يعتقد حسنا صحيحا ، أفضل الأديان ؟ وإذا لم يجز ذلك ، لأن الفعل لا يكون فعلا على حقيقته ، إلا ممن علمه على ما هو عليه من حقيقته ، كما لا يجوز أن يكون فعلا ممن لا يعلمه فعلا . فقد وجب أن الله، تعالى، هو الذي قدر الكفر وخلقه كفرا فاسدا ، باطلا، متناقضا» الإبانة : ص ٢٣٩ ، وانظر : اللمع : ص ٧١ - ٧٢ ، وقد نسب إليه الشهرستاني الاستدلال بدليل انتفاء الخلق بانتفاء العلم ، انظر : نهاية الأقدام ص ٦٨ . وانظر : الأشعري للدكتور حمود غرابية : ص ٩٨ - ٩٩ ، ص ١٦٣ .

(٣) قال الماتريدي : «الدليل على لزوم القول بهذا - أي كون الله، تعالى، خالقا لأفعال العباد وكون العباد فاعلين لأفعالهم - وجود أحوال في أفعال العباد لا تبلغها أوهامهم ، ولا تقدرها عقولهم ، وأحوال فيها ينتهي إليها قصدهم وتبلغها عقولهم . فثبت أنها من الوجه الأول ليست لهم ، ومن الوجه الثاني لهم . فالأول كتصور خروج الشيء من العدم إلى الوجود ، وكأخذ الفعل من قدر الجو ، والمكان ، والحد ، الذي لو أحب أن يعود إليه ما أمكنه . والثاني نحو التحرك والسكون بالمنتهي والمأمور به » .

التوحيد: ص ٢٢٩ ، وانظر : ص ٢٣٠ حيث يذكر كلاما مماثلا لكلام الأشعري السابق .

وإن لم يرتبنا الدليل ويصوغه تلك الصياغة التي ذكرها السعد ، إلا أنهم استدلوا بأصل الفكرة ، وهو ضرورة علم الفاعل بتفاصيل أفعاله المخلوقه، بينما نجد هذا الدليل، بمثل هذه الصيغة، عند بعض متقدمي الأشاعرة ، كالباقلائي (١)، والبغدادى (٢)، كما نجده كذلك عند إمام الحرمين (٣) والمتولي (٤).

كما نجد هذا الدليل عند متأخري المتكلمين، من الأشاعرة (٥)، والماتريدية (٦) والذين استفاد عنهم السعد ، هذا الدليل ، وعلى وجه الأخص الرازي ، والعضد الإيجي ، فقد ذكرا الدليل بنفس الصياغة والأمثلة، في بيان الملازمة ، وانتفاء اللازم في حق العبد .

(١) قال الباقلائي : «الخالق الصانع أقل مايوصف به علمه بخلقه ، كما قال تعالى ﴿ لا يعلم من خلق ﴾ الملك - ١٤ ، ونحن نجد الواحد منا يفعل ما لا يعلم فعله فيه ، ولا يحصره ، ولا يعده بقدره ، حتى إن الواحد منا يريد أن يتكلم صواباً فيرمي خطأ، إلى غير ذلك ، فيفعل ما لا يعلمه ، ولا يريده . وأيضاً الواحد منا إذا خرج إلى المسجد حتى وصل إليه ، فعند المخالف أن كل خطوة خطاها خلقها وأنشأها ، ولو سئل عن عدد كل خطوة خطاها لم يدر ما يقول ، ولا يعلمه ولا يعرفه . فلم يبق إلا أن الخالق لأفعالنا ، وأكسابنا هو الله، تعالى» الإنصاف : ص ١٤٧ - ١٤٨ ، وانظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٤٢ .

(٢) قال البغدادى : «الخالق للشيء يجب أن يكون عالماً به وبتفصيله ، وقد علمنا أن العباد لا يعلمون تفصيل عدد حركاتهم الكسبية في عضو واحد، في زمان متناه» أصول الدين : ص ١٣٦ .

(٣) انظر : الإرشاد : ص ١٩٠ ، لمح الأدلة : ص ١٠٧ ، العقيدة النظامية : ص ٤٧ .

(٤) انظر : الغنية في أصول الدين : ص ١١٨ .

(٥) انظر : قواعد العقائد : ص ١٩٥ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٥٧ - ٥٨ ، نهاية الأقدام : ص ٦٧ - ٧٠ ، المحصل : ص ٢٨١ ، المطالب العالية : ج ٩ ص ٨٤ - ٩١ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٣٠ - ٢٣٢ ، المواقف : ص ٣١٢ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢٠ - ١٢١ ، التفسير الكبير : ج ٢ ص ١٧٣ .

(٦) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٦١٣ وما بعدها، ص ٦١٦ وما بعدها ، الصحائف الإلهية : ص ٣٨٦ - ٣٨٧ .

لقد أثبت السعد الملازمة بين الخلق والعلم ، بقوله : إن الإتيان بالأزيد والأثقص ، والمخالف ، ممكن ، فلا بد لرجحان ذلك النوع ، وذلك المقدار من مخصص ، هو القصد إليه ، ولا يتصور ذلك إلا بعد العلم به .

وهذا الكلام يعنى استلزام ترجيح أحد الوجوه الممكنة على غيرها بالإرادة والقصد ، العلم بالمرجح والمقصود إليه ، وبمعنى آخر : وقوع المعين من الخالق دون بقية الوجوه ، لأجل القصد والاختيار مشروط بالعلم به (١)

فهل من شرط الترجيح العلم بالمرجح بتفاصيله من كل وجه ؟

الحق أن هذه المقدمة غير مسلمة على إطلاقها ، فقد انتقدها بعض محققي الأشاعرة والماتريدية ، إضافة إلى متكلمة المعتزلة .

فقالوا : ليس من شرط الخلق العلم بتفاصيل المخلوق ، والفعل من كل وجه ، بل يكفي فيه العلم الاجمالي (٢) ، ذلك أن الكاتب منا ، على سبيل المثال ، وإن كان لا يحيط علما بتفاصيل أشكال الحروف ، ولا عددها ، ولا المسافات والأبعاد بينها ، ولا يحيط علما بما للأنامل من الأجزاء ، والأعضاء ، والأعصاب ، وغيرها مما هو يتحرك بحركة الأنامل باختيار العبد ، إلا أن له علما إجماليا ، بما يفعله ويحدثه ، وهو كاف في صدور الفعل عن العبد (٣) . وقد ثبت أن الواحد منا قد يظن أنه متمكن من حمل جسم عظيم ، فإذا عالجه لم يواته ، وإذا عالجه ما هو دونه صح منه ، فيجب أن يكون في ذلك دلالة على أن الفعل يصح مع الظن والشك ، ولو كان يحتاج إلى كونه عالما لم يصح منه ذلك (٤) . كيف وكثير من أفعالنا الحياتية اليومية مستندة في الغالب في صدورنا عنا على الظن ، وغلبة الظن ، بل حتى على الشك والوهم ، فكثير من التجار يجازف في صفقات تجسارية لا يعلم عواقبها ، لعدم

(١) انظر : المواقف : ص ٣١٢ .

(٢) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٤١٣ ، الصحائف الإلهية ٣٨٧ ، حاشية المرجاني على شرح الجلال : ج ١ ص ٢٤٩ .

(٣) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٤١٣ .

(٤) انظر : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، المجلد ٣ ، ج ٨ - المخلوق - : ص ٢٧٨ .

عنايته واهتمامه ، أو لجهله بكونه مشروعاً ناجحاً ، أو فاشلاً ، بل يبني تلك الصفقات على مجرد الظن والمغامرة ، لاغير .

والحاصل أن هذا النوع من الاستدلال عكس لدليل السعد، وجمهور الأشاعرة، والماتريدية، الذين استدلووا بدليل انتفاء العلم بالتفاصيل على انتفاء الخلق .

وهذا استدلال بعكسه ، حيث يُستدل باتصاف العبد بالظن والشك والوهم ، بل حتى الجهل، عند ملابسته لفعله ، على انتفاء شرط العلم لمجرد الإيجاد وإيقاع الفعل .

ولاشك أنهما دليلان متكافئان ، فيتساقطان .

ثم الحق أن نفس الإيجاد لا يقتضي علم الموجد بالموجد (١)، بل مجرد الفعل يصح من القادر عليه ، وإن لم يكن عالماً به . فلا يستدل بالخلق على العلم ، بل لابد من وصف تخصيصي للمخلق ليصح اشتراط العلم فيه ، وذلك الوصف هو الخلق المحكم المتقن من كل وجه ، لذلك لا يصح قياس فعل العبد وإيجاده، من اشتراط العلم فيه، على فعل الباري وخلقهِ ، كما أفهمه كلام السعد بقوله : « ولظهور هذه الملازمة يُستنكر الخلق بدون العلم ، كقوله تعالى : ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ ، ويستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل» ، ذلك أن تجويز الإيجاد من غير العالم لا يبطل إثبات علم الله، تعالى ، لأن مثبتي العلم لله، تعالى، لا يستدلون بمجرد الإيجاد على العلم ، بل إنما يستدلون بإحكام الفعل وإتقانه على علمه تعالى (٢) .

فالحاصل أن مجرد الإيجاد لا يحتاج إلا إلى القدرة ، فلا يحتاج صفة أخرى معها ، كالعلم ، لأنه لو احتاج إلى صفة زائدة على القدرة من القادر ، لوجب أن يكون لتلك الصفة تأثير في صحة إيجاد الفعل ، كما للقدرة . وهذا باطل (٣)

(١) انظر : تلخيص المحصل بذيّل المحصل : ص ٢٨٢ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٣) انظر : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، المجلد الثالث : ج ٨ ص ٢٧٦ .

ومما يدل على عدم اشتراط العلم بالتفاصيل حال الإيجاد ، أنا نعلم ، قطعاً ، أن الموجب لقدرة الإنسان على حمل المتاع - مثلاً - دون الجبل ، أو الشجر ، ... الخ لا لانتفاء العلم عن الجبل والشجر ، وغيرها من الجمادات ، بل وبعض الحيوانات العجم ، وثبوته للإنسان ، وهل رأيت عاقلاً يثبت الإحراق للنار لكونها عالمة بتفاصيل الإحراق ، أو ينفي إحراقها ، وينسبه إلى المولى ، جل وعلا - كما يعتقد أهل السنة ، من كونه تعالى خالق كل شيء - بدلالة انتفاء علمها بما تحرق . بل الحق أن المثبت - وهم الفلاسفة القائلون بتأثير الأسباب الطبيعية بطبعها وذاتها - يثبت ذلك لاتصافها بها بالطبع ، والنافي إنما ينفيه ، للدالة السمعية الدالة على كونه ، تعالى خالق كل شيء ، لا لكونها غير عالمة بتفاصيل فعلها .

فدل هذا على أن العلم لاعلاقة له بنفس الإيجاد ، اللهم إلا الاستدلال على ثبوته بالفعل المتقن المحكم من كل وجه ، ومن ثمَّ اشتراطه لأجل ذلك فيه .

أما استدلال السعد على ثبوت هذه الملازمة بما مثَّل له ، من أن النائم تصدر عنه أفعال اختيارية لاشعور له بتفاصيل كمياتها ، وكيفياتها ، فهو استدلال ، في نظري ، غير مستقيم ، ذلك أن انتفاء العلم والشعور بسبب النوم ، لايزيل الخلق والإيجاد ، إنما يزيل القصد والنية ، وتوجيه الإرادة والقدرة وترجيحها للفعل المعين ، دون غيره من الوجوه الممكنة ، مع تعدد الخيارات والوجوه الممكنة المتاحة . فإذا ما أزال النوم الإرادة ، والقدرة المرجحة ، كان الفعل هنا أقرب إلى الجبر والاضطرار - إن لم يكن جبراً - منه إلى الاختيار ، فيكون خلقه بالاتفاق بقدرة الله ، تعالى . لذا نجد المنازعة قوية في مضادة النوم للقدرة ، فلتن كان مذهب أكثر المعتزلة ، وبعض الأشاعرة ، أن النوم لا يصاد القدرة ، وأن الفعل حال النوم مقدور للنائم ، فإن لبعض الأشاعرة منازعة فيه ، فعن الأستاذ أبي إسحاق أن النوم مضاد للقدرة ، ونفى أن يكون الفعل مقدوراً للنائم . وبعضهم توقف في المسألة كالقاضي الباقلاني (١) .

(١) انظر هذه المسألة في : شرح المقاصد : ج ١ ص ٢٤٣ .

فلا يستمر هذا المثال على مذهب الأستاذ وأكثر الأشاعرة . ونحن نجد من الأدلة السمعية مايؤيد مذهب الأستاذ ، كقوله ، عليه الصلاة والسلام : «رفع القلم عن ثلاثة ، وعد منها: وعن النائم حتى يستيقظ» (١) ، ومعلوم أن النوم أخو الموت ، كما يقولون ، ولذا قال تعالى: ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ﴾ (٢) .

ومعلوم أن المراد من قول النبي ، صلى الله عليه وسلم : «رفع القلم» أي : رفع الإثم ، كما قال العلماء ، ولما كان الإثم في الشرع مترتبا على الفعل الواقع عن الإرادة الحرة المختارة ، دل هذا الحديث على انتفاء القدرة المختارة ، لا مطلق القدرة ، وهذا يعني انتفاء الاختيار في ماصدر عن حال النوم ، فلا يكون فعلا اختياريا ، فخرج عن دائرة البحث والنقاش ، فلا يصلح مثالا للاستدلال به .

فاستدلال السعد على امتناع الخلق لانتفاء العلم ، بهذا المثال - أعني مثال النائم الذي تصدر عنه الأفعال الاختيارية، من غير شعور منه - مع اشتراطه في أول الدليل في الفعل الاختياري ، القصد إليه ، والذي لا يكون بدون العلم ، فيرجح أحد الوجوه الممكنة بذلك القصد المشترط فيه العلم ، يجعل الاستدلال بهذا المثال مناقضا لكلامه ذاك ، ذلك أن النائم منتف عنه القصد ، لانتفاء العلم بالإجماع ، والعلم شرط ولازم للقصد . وقد صرح السعد نفسه بانتفاء العلم، بوصف النائم بأنه «لاشعور له» أي لا علم له ، فلا قصد ، فلا ترجيح ، فلا اختيار في الفعل ، فخرج عن نطاق البحث والاستدلال .

(١) الحديث أخرجه أبوداود ، كتاب الحدود ، باب المجنون يسرق: ج ٢ ص ٤٩٣ ، والنسائي في كتاب الطلاق ، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج: ج ٦ ص ١٥٦ ، وابن ماجه ، كتاب الطلاق ، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم : ج ١ ص ٦٥٨ ، ح (٢٠٤١) ، وابن حبان في صحيحه : ج ١ ص ٣٥٥ ، ح (١٤٢) ، والحاكم في المستدرک : ج ٢ ص ٥٩ وصححه ، ووافقه الذهبي .

(٢) سورة الزمر الآية ٤٢ .

وعلى فرض كونه مختاراً في فعله حال النوم ، فإن هذا المثال يصلح أن ينعكس على المستدلين به ، فيكون حجة للقائلين بعدم اشتراط العلم في صدور الأفعال الاختيارية ، دليل ذلك صدورها عن النائم ، وهو لاشعور له به ولا علم ، فيتكافأ الدليلان ويتساقطان . بل إن كل مثال ذكره السعد للاحتجاج به على صحة الملازمة ، يصلح حجة للمخالفين ، للاستدلال به على عدم اشتراط الخلق العلم .

ثم لو عدنا إلى أصل الدليل - وهو انتفاء الخلق لانتفاء العلم بالتفاصيل - لوجدناه غير مستمر الدلالة ، لعدم استمرار الملازمة دائماً ، فلو سلمنا جدلاً صحة هذه الملازمة ، لكن ألا يمكن أن نستجيز القول بإمكان أن يُقَدَّر الله تعالى ، عبده على الإحاطة التفصيلية ، والعلم التام بتفاصيل ما يفعلون ، فيكونون بذلك هم الموجدون لأفعالهم ، فتتخرب الملازمة ولا تستمر دائماً .

وهذا الاعتراض ذكره الشهرستاني بقوله : « فإن قيل هذا الدليل لا يصلح لإثبات استحالة حدوث الفعل بالقدرة الحادثة ، فإن إحاطة العبد بالفعل من كل وجه غير مستحيل ، وإن لم يتفق في الصورة المذكورة وقوعاً ، لا وجوباً ، فلو قدر تعلق العلم الحادث بالفعل من كل وجه وجب أن تجوزوا حصول الفعل بالقدرة الحادثة ، من كل وجه ، لأن الإحكام والإتقان فيه دل على علم الفاعل » (١) .

واعترض آخر ، أن العبد ، وإن لم يعلم تفاصيل فعله الاختياري ، من كل وجه ، لكن يعلمه من بعض الوجوه ، فوجب القول بأن القدر الذي تعلق العلم به ، مخلوقاً للعبد (٢) .

ثم بعد هذا كله فإن الدليل معارض بالكسب (٣) ، فيلزم انتفاء الكسب

(١)(٢) نهاية الأقدام : ص ٦٨ - ٦٩ -

(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٣٧٨ ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، المجلد الثالث : ج ٨ ص ٢٧٨ ، حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢١ ، حاشية رمضان أفندي على شرح النسفية : ص ١٨٢ .

أيضا، لانتفاء علم الكاسب بفعله الذي يكسبه ، اللهم إلا أن لا يكون للكسب أي تأثير، إطلاقا في الفعل ، فيكون مجرد لفظ أتى به لتعمية مذهب الجبر، اللازم على هذا الدليل .

قال المحقق ملا أحمد في حاشيته على شرح العقائد النسفية، معقبا على دليل السعد هذا : « وأنت خبير بأن هذا جار في الكسب أيضا ، والفرق تحكم»(١)

* أما بطلان اللازم وهو بطلان العلم بتفاصيل الأفعال ، فإني اتفق مع السعد على صحة هذا اللازم ، وإن خالف فيه بعض المحققين ، كقول السمرقندي معللا منع بطلان اللازم : « لجواز أن يشعر بالتفاصيل ، لكن لا يشعر بذلك الشعور ، أو شعر به لكن لا يبقى في الذكر»(٢) .

فقول السعد - عند وصف الجاهل بتفاصيل أفعاله الاختياريه : «وليس هذا ذهولا عن العلم ، بل لو سئل عنها لم يعلم » رد على كلام مثل السمرقندي، ومن قال بمثل قوله ، وبه يندفع (٣) . لأن عدم الشعور عبارة عن الذهول عن العلم ، لا عدم العلم(٤)، واللازم المنتفي عن العبد هو العلم لا الذهول . بدليل أنه لو سئل عن تلك التفاصيل لما عرف ، ولما علم منها شيء .

يحقق هذا قول السعد : « وليس هذا ذهولا عن العلم ، بل لو سئل عنها لم يعلم ، وهذا في أظهر أفعاله - يعني الحركات والسكنات عند المشي - وأما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشي، والأخذ، والبطش ، ونحو ذلك ، وما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب ، ونحو ذلك ، فالأمر أظهر»(٥)

(١) حاشيته على شرح العقائد النسفية : ج ١ ص ١٤٣ .

(٢) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٣٨٧ ، وانظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢١ ، حاشية الكستلي على شرح النسفية : ص ١١٠ .

(٣) انظر : حاشية الخيالي على شرح النسفية : ج ١ ص ١٤٣ .

(٤) انظر : حاشية رمضان أفندي على شرح النسفية : ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٥) شرح العقائد النسفية : ص ٥٥ .

وما قاله السعد حق ، فإن حركات العضلات ، والأعصاب ، والعظام ، ونحو ذلك كل تلك الأفعال هي نتيجة الأفعال الاختيارية الصادرة عن الإرادة والقدرة المختارة ، فهي من كسب العبد ، بلا شك . مع القطع بجهل الفاعل بتفاصيل تلك الحركات والأفعال ، والسكنات ، والأعداد ، والأحجام ، والمقادير ، التي استخدمها لإيقاع الفعل .

وأما ما قاله المحقق الكستلي بأنه قد يناقش في بطلان اللازم ، بأنه لايلزم من الشعور ، الشعور بالشعور ، ولا دوامه ، فإن الإنسان إذا تمرن على عمل من الأعمال لايحتاج إلى مزيد التفات إليه ، وربما يكون أكثر همته مصروفاً إلى أمر ، وخاطره مشغولاً بتدبير مهم ، وهو في ضمن ذلك يتدأب على عمل معتاد ، ويلاحظ كل جزئي يباشره ملاحظة ما ، ويفعله بقصد مرتب عليه ، لكنه لقلّة التفاتة إليه ، وعدم مبالاته بشأنه ، لا يثبت ذلك في ضميره ، حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب ، ولو حال مباشرته . ومن أنصف من نفسه ، وتأمل أحوال أرباب الحرف ، والأعمال التي يحتاج فيها إلى مزيد سرعة وتكرار عمل ، كضرب أوتار المزامير ، ونقرات المزامير ، لا يستبعد ذلك (١) .

فإن كلام الكستلي هذا إنما يدل على أن للإنسان شعوراً ما ، على سبيل الجملة بما يفعله ، وإن غابت عنه تفاصيل فعله ، بسبب التمرن المستمر ، والأداء الدائم ، للفعل ، وكلما طال تمرنه وحفظه للصنعة ، كلما واتته من غير نظر واستبصار ، فربما يقع منه الفعل والحرفة مع شرود البال والخاطر ، وانصراف الفكر والعلم ، عن النظر في أحوال حركاته وأفعاله ، حال أدائه للحرفة .

وهذا القدر من الكلام لا اعتراض للسعد عليه . فهو محل اتفاق ، بأن للإنسان علماً جميلاً ، ويوجه ما ، في أفعاله التي تقع عنه . وإنما كلام السعد جار في تفاصيل تلك الأفعال التي يكون انتفاء العلم فيها ، لا عن ذهول ، بل عن جهل تام ، لم يسبق لخاطره أن نظر فيه ليعتاد عليه فيما بعد ، لو أتقنه ، بحيث لا يشعر ، بل

(١) انظر : حاشيته على شرح النسفية : ص ١١٠ .

يزهّل عنه ، كما مر ، كالأمثلة التي ذكرها من حركات الأعصاب ، وأعداد المتحرك والساكن منها ، وكمياتها ، وأحجامها ، وما يطرأ عليها من تغيير حال الفعل ٠٠ الخ .

فهذا مراد السعد ، أي انتفاء العلم التفصيلي بالفعل من كل وجه ٠ وهذا أمر متفق عليه بين العقلاء ، حتى الفاضل الكستلي نفسه أقر هذا بقوله فيما بعد :

« وأما أن الإنسان لا يعرف أي جنس من عضلاته يجب تحريكه ليتم القبض والبسط ، وكم عدده ، وكيف ينبغي أن تحرك ، ونحو ذلك ، مما يتوقف عليه من ذلك عمله ، لا يجب أن يعلمه البتة ، لأنه لم يقدر على تفصيله (١) » (٢) .

على أية حال فإن صدق بطلان اللازم لا يدل بتاتا على انتفاء إيجاد العبد لأفعاله الاختيارية ، لأن الدليل متوقف على صدق الملازمة أيضا ، وقد تقدم بطلانها .

وفي ختام هذا الدليل أذكر هنا اعتراض الإمام الرازي على صدق الملازمة في هذا الدليل ، حيث اعترض عليها باعتراضين قويين ، يقدحان في صدق تلك الملازمة .

أما الأول فهو جواز تأثير القصد الكلي في حصول الفعل الجزئي ٠ وأما دعوى أن نسبة الكلي إلى جميع جزئياته واحدة ، فمردودة لجواز أن يختص الجزئي بتخصيص القابل ٠ بيانه أن الجسم الواحد لا يقبل إلا كونا واحدا ، فإذا تعلق القصد بتحريك جسم إلى حيز معين استحال أن يحصل فيه إلا كون واحد ، لاستحالة اجتماع المثليين ، واستحالة أن يحصل كون آخر يقتضي حصوله في حيز آخر ، لكونه مضادا للكون المقصود ، لأجل تخصيص القابل ٠

أما الآخر ، فهو أن القصد إلى الجزئي إضافة مخصوصة إلى ذلك الجزئي ، والإضافة متأخرة عن المضافين ، فتعلق القصد بذلك الجزئي متأخر عن تحقق ذلك الجزئي ، فلو جعلنا تحقق ذلك الجزئي مستفادا من ذلك القصد الجزئي ، لزم الدور ،

(١) في الأصل : « يجب أن يعلمه البتة ، وإن لم يقدر على تفصيله » وهو خطأ ظاهر .

(٢) انظر : حاشيته على شرح النسفية : ص ١١٠

وهو محال ، فثبت أن المؤثر في الفعل الجزئي ليس إلا القصد الكلي

قال الرازي وهذا الوجه مشكل بهذين السؤالين (١) .

وهذان الاعتراضان يخصان قضية لزوم القصد الجزئي لكل شيء جزئي - ذهابا إلى عدم جواز الاكتفاء بالقصد الكلي للتأثير في الجزئي - حسبما تضمنه دليل السعد، والذي اشترط العلم التفصيلي للمفعول ، فيلزم منه القصد التفصيلي .

وبعد هذا كله تبين أن هذا الدليل لا يبلغ رتبة الحجة البرهانية ، بحيث تطمئن إليه النفس ، بل غايته أن يكون حجة جدلية إقناعية .

نقد الدليل الثالث : - فكرة هذا الدليل تقوم على حاجة الممكن أو الحادث، إلى مرجح ومحدث ، وقد مر الاستدلال بمثله في مبحث إثبات وجود الله، تعالى ، عند التعرض لدليل الإمكان عند الفلاسفة ، والحدوث عند المتكلمين ، ووجه الشبه بين المسألتين في الاستدلال أنهما يشتركان في ضرورة انتهاء سلسلة الممكنات والحوادث إلى مرجح قديم ، دفعا للدور أو التسلسل . لذا نجد الرازي ينقل عن بعض المحققين عدم استقلالية مسألة الجبر والقدر عن مسألة إثبات الصانع ، بل يرى أنهما شيء واحد (٢) .

لعل من أوائل من استدل بهذا الدليل على صيغته هذه من المتكلمين ، لإثبات خلق الله، تعالى، لأفعال العباد ، هو الإمام الرازي (٣) . وقد أولاه عناية فائقة في كتبه، وسماه «دليل الداعي والمرجح» . وحكم بأن هذا الدليل مع دليل العلم ، الآتي، يهدمان جميع كلام المعتزلة .

(١) انظر : نهاية العقول : ورقة ٩٨ / أ .

(٢) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ١٦ .

(٣) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٢٨ - ٢٣٠ ، المحصل : ص ٢٨١ ، معالم أصول الدين : ص ٨٥ - ٨٨ ، المباحث المشرقية : ج ٢ ص ٥٤٣ - ٥٤٧ ، المطالب العالية : ج ٩ ص ١٣ - ١٤ ، ص ٢١ - ٣٤ ، التفسير الكبير : ج ١ ص ٧٧ ، ج ٢ ص ١٦٥ ، نهاية العقول : ورقة ١٦٨ / أ وما بعدها .

قال : «اعلم أن المعتزلي إذا طول كلامه، وفرع وجوهه في المدح والذم، فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين - أي دليل الداعي والمرجح ودليل العلم - فإنهما يهدمان جميع كلامه وشوشان كل شبهاته» (١)

وقال في موضع آخر من كتبه : «لاشك أن الدواعي والصوارف هي أفعال الله، تعالى ، أو مستندة إلى أفعاله ، فهذا يبطل مذهب الاعتزال بالكلية» (٢)

ونقل السعد عن الرازي قوله : «إن بعض أذكى المعتزلة كان يقول : هما - أي دليل الداعي والمرجح ، ودليل العلم الأزلي - العدوان للاعتزال، والا فقد تم الدست لنا» (٣) .

وقد استدل بهذا الدليل، من بعد الرازي، بعض المتكلمين، كالسمرقندي ، والعضد الإيجي . (٤)

وبعد فما رصيد هذا الدليل من مواد الأقيسة ، هل هو برهاني ، أم جدلي مشهوري .

الحق أن الناظر في هذا الدليل نظرة سطحية يؤسر بجودته، وسبك مقدماته ، فيكاد يجزم بقوته ، وحجيته في الدلالة على المطلوب . وهذا يعود إلى صحة المقدمات ، من حيث هي ، وجودتها ، فهي بعيدة عن ورود الحل المنطقي لها، أي الحل الناقض لنفس المقدمات .

فكل عاقل يسلم بافتقار رجحان أحد المقدورين إلى مرجح ، وكل عاقل يسلم أن المرجح الحادث لابد له من مرجح . كما أن كل عاقل يقطع ببطلان الدور والتسلسل،

(١) التفسير الكبير : ج ٢ ص ١٦٥، وانظر : فخر الدين الرازي ، وآراؤه الكلامية : ص ٥٣٠ - ٥٣١ .

(٢) نهاية العقول : ورقة ٩٠/ب .

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤١ .

(٤) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٣٨٥ - ٣٨٦، المواقف : ص ٣١٢ - ٣١٣ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢١ - ١٢٣ .

ويقطع بضرورة انتهاء سلسلة المرجحات إلى مرجح قديم، تقف عنده تلك السلسلة . كما أن كل عاقل يقطع بانتفاء استقلال العبد في التأثير في فعله، بعد انتفاء ترجيحه للفعل ، وثبوت كونه من غيره .

هذه هي مقدمات هذا الدليل ببساطة . وهي كما نرى قضايا مسلمة عند الناظر فيها لأول وهلة .

غير أنا إذا نظرنا إلى هذا الدليل بعين الفاحص المتأمل ، بأن لنا أنه على العكس من ذلك ، فهو دليل لا يرقى إلى رتبة الأدلة البرهانية ، وإن كان - في نظري - أقوى الأدلة العقلية على الإطلاق في هذا الباب .

ويظهر ضعف هذا الدليل عند إيراد الاعتراضات التي وجهت إليه ،

* فمن هذه الاعتراضات : أن هذا الدليل جار في فعل الباري، فيلزم أن يكون موجبا ، لا مختارا ، فيقال : لو كان موجدا لفعله بالقدرة، استقلالا، فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه ، وأن يتوقف فعله على مرجح ، ثم يستمر الكلام في هذا المرجح ، فإما أن يدور أو يتسلسل ، أو ينتهي إلى مرجح أزلي يلزم معه الأثر ويجب ، فيعود المحذور (١) .

وأما جواب السعد وغيره من المتكلمين عن هذا الاعتراض ، بأن هناك فرقا بين الإرادة القديمة ، والإرادة الحادثة ، بأن الإرادة القديمة متعلقة في الأزل بأن يحدث الفعل في وقته ، فلا يحتاج إلى مرجح آخر ، ليلزم التسلسل ، أو الانتهاء إلى مالميس باختياره ، بخلاف إرادة العبد، فإنها حادثة يحدث تعلقها بالأفعال شيئا فشيئا ، ويحتاج إلى دواعي مخصوصة، متجددة، من عند الله، من غير اختيار للعبد فيها (٢) .

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٢٣ - ٢٤، شرح المقاصد: ج ٢ ص ١٢٩، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢٢ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٨٦ .

(٢) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٣٠ ، المطالب العالية : ج ٩ ص ٢٧ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٨٦، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٩ .

فغير مُجَدَّر، لأنه لايدفع الاعتراض، بل هو باق بحاله ، لأن الإرادة القديمة المرجحة ، لابد لها عند ترجيح الفعل على الترك من مرجح ، فيعود الكلام ، أو من غير مرجح، فيكون اتفاقيا ، أو أن الإرادة القديمة لاتتمكن من الترك فتكون موجبة ، وهذا الفرق الذي ذكرتموه بين الإرادة القديمة ، والإرادة الحادثة ، فرق في المدلول مع الاشتراك في الدليل، على بطلان الدليل ، وإنما يندفع النقض إذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف (١) .

وقد حاول صاحب المواقف وشارحه رد هذا الاعتراض الأخير بالتزام كون الإرادة القديمة المتعلقة، أزلا، بالفعل الحادث في وقته، لاحتجاج إلى مرجح آخر، فيكون، تعالى، مستقلا بالفعل ، وحينئذ لايتجه النقض المذكور ، ويتم الجواب(٢) .

والحق أن هذا الجواب يهدم أصل الدليل بالكلية ، لأنه التزام بكون الباري، تعالى، يرجح بالإرادة القديمة، بلا داع ومرجح ، فذات الإرادة هي المرجحة، فموجب الترجيح عندهم هي الإرادة نفسها ، فليس هناك دواع ومرجحات أوجبت وقوع الفعل، وذلك خلوصا من مشكلة الإيجاب من جهة ، ومن مشكلة التسلسل المحال من جهة أخرى . كما مر في مبحث وجود الله، تعالى .

وجواب السعد السابق يتفق مع هذا الجواب ، ويؤيده أنه ذهب هناك، في مبحث وجود الله، تعالى، إلى كون المرجح للفعل على الترك هو ذات الإرادة القديمة، فإذا كان الامر كذلك فما المانع، حينئذ ، أن تكون ذات إرادة العبد هي المرجحة لذاتها . وهو يصلح اعتراضا آخر على هذا الدليل(٣) .

ونحن هنا أمام هذا الجواب نلمس تناقضا جليا بين كلام السعد، ومن وافقه من المتكلمين، في هذا الموضع - في مبحث أفعال العباد - وفي ذاك الموضع -

(١) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢٢ .

(٢) شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢٢ .

(٣) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٢٤ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٨٦ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٩ .

أعني مبحث الوجود-(١) فهناك - دفعا لاعتراض الفلاسفة المستدلين بمثل دليل السعد على إيجاب الفعل ونفي الاختيار عن الله، تعالى - ذهب إلى كون الإرادة من شأنها الترجيح بلا مرجح ، وأن في ترجيح ذات الإرادة كفاية ، دون الحاجة إلى مرجح آخر . وهنا - دفعا لاستدلال المعتزلة على استقلال العبد بأفعاله الاختيارية، بدليل وقوعها حسب اختياره ودواعيه المرجحة للفعل على الترك - ذهب إلى كون الإرادة ، واعني إرادة العبد الحادثة ، لاتصلح للتعليق بأحد المقدورين لذاتها، لا لمرجح ، بل لأبد من المرجح . فهو هنا ينقض تلك القاعدة التي قعدها هناك ، ويجعل الفارق بين الإرادتين كون تلك قديمة وهذه حادثة .

فاذا كان مآل الأمر هكذا - أعني كون الإرادة القديمة ترجح أحد مقدوريها بلا داع ومرجح، سوى ذات الإرادة ، مع التسليم - في نظري - بصحة اشتراك الإرادة الحادثة معها ، على الرغم من تخصيص الأشاعرة هذا الحكم بالإرادة القديمة - فما بالهم ألزموا المعتزلة بهذا الدليل . مع أن مذهب جمهورهم - سوى أبي الحسين البصري وأتباعه - أن صدور الفعل الاختياري عن القادر المختار لا يتوقف على الداعي والمرجح ، بل يكفي في صدره ذات الإرادة المرجحة لذاتها(٢) . بل إن هذه القاعدة هي عمدة مذهبهم في إثبات اختيار المولى ، جل وعلا ، ودفع اعتراض الفلاسفة السابق ذكره ، كما هو الحال عند الأشاعرة .

فلأنهم يذهبون إلى هذه القاعدة، كالأشاعرة، نجد مثل الرازي، وصاحب المواقف وشارحه ، بل حتى السعد، يصرحون بأن هذا الدليل لا يلزم جمهور المعتزلة، الآخذين بتلك القاعدة (٣)، وإنما يلزم أبا الحسين البصري وأتباعه، الذين ادعوا أن العلم بتوقف الفعل الاختياري، الصادر عن القادر، على المرجح ضروري، وأن الفعل عقيب

(١) أشار ابن تيمية إلى مثل هذا التناقض عند الرازي وغيره من المتكلمين . انظر : منهاج السنة : ج ٣ ص ١١٩ - ١٢٠ ، ص ٢٣٨ .

(٢) انظر : نهاية العقول : ورقة ٨٩/أ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٢٣ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٩ ، مجموع الفتاوى : ج ١٧ ص ١٧٢ - ١٧٣ .

(٣) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٢٣ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٩ .

هذا المرجح والداعي واجب (١) .

فهذا الاعتراض - أعني منع المقدمة القائلة بضرورة افتقار إرادة العبد المرجحة للفعل دون الترك إلى مرجح سوى الإرادة - اعتراض وجيه . وجواب السعد وغيره من التفريق بين الإرادة القديمة والحادثة ، تحكم ، إذ هذا الأمر مشترك بين كل الإرادات ، ولا شأن للمقدم ، أو الحدث ، في التخصيص .

ومن الاعتراضات على هذا الدليل أنه استدلال على أمر في مقابلة الضرورة (٢) ، فقد أقيم الدليل للاستدلال به على فساد ما علم صحته بالضرورة ، ذلك أن كل عاقل يعلم من نفسه أن وقوع تصرفاته موقوف على دواعيه ، ولولا دواعيه ، لما وقع شيء منها ، فمتى اشتد به الجوع ، وكان تناول الطعام ممكناً منه ، فإنه يصدر منه تناول الطعام ، ومتى اعتقد أن في الطعام سما انصرف عنه (٣) .

وجواب السعد بأن الدليل قد أورد في حصول المشيئة، الداعية التي يجب معه الفعل أو الترك ، ولا خفاء في أنه ليس بمشئتنا واختيارنا ، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ (٤) (٥) جواب غير مرضي ، إذ ما المانع أن يقال: إن حصول المشيئة والداعية التي يجب معه الفعل، أو الترك، من العبد ، وذات المشيئة والإرادة الكلية الصالحة للفعل والترك ، والتي لا يجب معها الفعل ، من الله تعالى ، ويكون معنى الآية : وما تَقْدِرُونَ على توجيه الإرادة الكلية التي وهبكم الله ، تعالى، إياها إلا بأن يخليكم الله ، تعالى، وتلك الإرادة ، ويريد لكم أن تريدوا باختياركم . فهذه الآية لا تنفي مشيئة العبد ، ولا تسلب اختياره ، وإلا لكان مُجْبَراً .

(١) انظر : نهاية العقول : ورقة ٨٩/أ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٢٣ ، ص ١٢٤ .

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٩ .

(٣) انظر : نهاية العقول : ورقة ٨٦/أ .

(٤) سورة الإنسان ، الآية ٣٠ ، سورة التكويد ، الآية ٢٩ .

(٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٩ .

ثم إن هذا الدليل معارض بالكسب ، أيضا ، فيقال : هل للكاسب إرادة ومشئنة في الفعل دون الترك . . . الخ . فيلزم منه الجبر المحض .

ولذلك نرى السعد يقر في خاتمة هذا الدليل أنه ينتهي إلى الجبر ، وذلك عند رده على اعتراض المعتزلة على الدليل ، بقولهم : إن ذات إرادة العبد هي المرجحة ، دون مرجح آخر ، فقال : « وفيه نظر ، للقطع بأن ذلك لا يتصور إلا بداعية ، لا تكون بمشيئة العبد ، بل بمحض خلق الله ، تعالى . وحينئذ يجب الفعل ، ولا يتمكن العبد من تركه ، ولا نعى بالانتهاى إلى الجبر والاضطرار سوى هذا » (١) .

وهو جبر في الواقع ، وإن ادعى السعد ، أن هذا الدليل إنما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد ، واستناد الفعل إلى قدرته واختياره ، من غير جبر ، ولا يفيد أن العبد ليس بموجد لأفعاله ، كما جاء في خاتمة الدليل ، في مبحث العرض

بل الحق أن دلالة هذا الدليل ، على فرض التسليم بمقدماته ، يوجب الجبر وانتفاء إيجاد العبد لفعله الاختياري .

وأظن أن هذا الرأي قد أخذه السعد عن الرازي ، حيث ذكر في نهاية العقول كلاما يشبه كلام السعد . وهو قوله على لسان المعترضين على الدليل : « فإن قيل : هذا الاستدلال خارج عن محل النزاع ، لأن مذهبكم أن القدرة الحادثة لا أثر لها في وجود الفعل ، وما ذكرتموه لا يدل على ذلك ، لأن من الجائز أن يقال : إن الله ، تعالى ، يخلق القدرة والداعي المعين في العبد ، ثم إن تلك القدرة توجب شرط وجود الداعي إلى ذلك الفعل المعين ، وهذا الاحتمال لا يبطل بالدليل الذي ذكرتموه . وإذا كان كذلك لم يكن دليلكم واقعا في محل النزاع » (٢) .

ولذلك قال السعد في نصه السابق : « ولا يفيد أن العبد ليس بموجد لأفعاله » والذي اعتقده ، وأراه - حسب وجهة نظري القاصرة - أن الجبر لازم من هذا الدليل ،

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٩ .

(٢) نهاية العقول : ورقة ٨٦/أ .

وأنه يفيد أن العبد ليس بموجد لأفعاله ، سواء طال الوسط - وهو المرجحات - أم قصر ، فطالما أن المرجحات لا بد أن تنتهي إليه ، تعالى ، لإيقاع العبد فعله ، وأن اختياره منتهي في نهاية الأمر إلى ترجيح الرب ، جل وعلا ، وأنه تعالى هو الذي اختار له الفعل بدل الترك ، في كل فعل جزئي معين ، فلامحالة في انتفاء إيقاع العبد فعله عن إرادته ، سواء طال الوسط ، أم قصر ، وإذا انتفت الإرادة انتفى كون العبد فاعلا لفعله وموجدا له على الحقيقة . إلا أن يريد السعد من عدم طفادة الدليل نفي إيجاد العبد لفعله ، نفي أن يكون الفعل وصفا لغيره ، لكونه قام به هو ، دون خالقه ، فهذا أمر صحيح . لكن نصه لا يدل عليه ، ونص الرازي أظهر في عدم الدلالة عليه .

فقول الرازي على لسان المعترضين : «من الجائز أن يقال : إن الله ، تعالى ، يخلق القدرة والداعي --- الخ» لا يدل على أن للعبد تأثيراً في إيجاد الفعل ، إلا أن يريد بالتأثير كون قدرته مجرد آلة متوسطة بين الإرادة القديمة والفعل الحادث ، فلا شك أن لها تأثيرها المباشر فقط ، لا تأثير الإيجاد . لأن إيجاد الفعل الممكن ، القابل لتعلق القدرة به ، وبضده ، من الممكنات ، إن أردنا وقوعه على سبيل الاختيار من العبد ، فيشترط فيه الترجيح ، أي ترجيح الإرادة لأحد الوجوه الممكنة ، وحيث لم يستند الاختيار في العبد إلى ذات إرادته الحادثة ، في كل فعل جزئي معين ، بل هو من الله ، تعالى ، وجب الجبر ، حتى ولو كان على سبيل أنه ، تعالى ، يخلق القدرة والداعي المعين في العبد ، ثم إن تلك القدرة توجب شرط وجود الداعي إلى ذلك الفعل المعين ، لأن حاصله تطويل الوسط ، لأن شرط وجود الداعي إلى الفعل المعين ، الواجب من القدرة الحادثة التي خلقها الله ، تعالى ، للعبد ، يوجب وقوع الفعل المعين ، لأن المشروط ينتفي بانتفاء الشرط ، ويحصل بحصوله ، فيلزم انتفاء الاختيار ، وهو المراد من القول بلزوم الجبر من الدليل ، وانتفاء أثر القدرة الحادثة .

وإنما قلت : إن شرط وجود الداعي إلى الفعل المعين الواجب عن القدرة ، يجب عنه الفعل ، لأنه إن لم يجب عنه ، كان في الشرط خيار ، وإمكان ترجيح ، فيعود الكلام فيه ، كالكلام في أصل الإرادة المرجحة .

وبهذا القدر من النقد يتبين ضعف هذا الدليل ، أيضا .

نقد الدليل الرابع :- هذا الدليل يقوم على فكرة وجوب وقوع الممكنات وامتناعها ، تبعا لعلمه تعالى ، فما علم وقوعه ، يجب وقوعه ، وما علم عدم وقوعه ، امتنع وقوعه، فلا يكون في مقدور العبد الاختيار . هذا ملخصه . وقد يذكر هذا الدليل للاستدلال به على جواز التكليف بما لا يطاق (١) لجريانه فيه ، بدلالة انتفاء تعلق قدرة العبد بالتكليف لقيام المانع ، وهو علم الله تعالى .

نجد صورة هذا الدليل عند أبي الحسن الأشعري (٢)، وعند بعض متأخري المتكلمين (٣) . وقد أولاه الفخر الرازي اهتمامه ، وقدمه، مع دليل المرجح، على غيرهما من الأدلة، وقد تقدم عنه وصف هذا الدليل ، ودليل المرجح السابق ، أنهما يهدمان كلام المعتزلة ويشوشان كل شبهاتهم .

ويبدو أن فكرة الاستدلال بهذا الدليل قديمة ، فقد نُقل عن الإمام الأعظم، أبي حنيفة، أنه قال، في معرض الاستدلال على خلق الله، تعالى، لأفعال العباد ، ومحااجة المعتزلة : «يقال له - أي القدري - هل حكم الله على بني إسرائيل أن يعبروا البحر، وقَدَّرَ على فرعون الغرق ؟ فإن قال : نعم ، يقال له : هل يقع من فرعون أن لايسير في طلب موسى ، وأن لا يغرق هو وأصحابه؟ فإن قال : نعم، فقد كفر ، وإن قال : لا نقض قوله السابق» (٤) .

-
- (١) كما فعل الغزالي في الاقتصاد : ص ١١٣ ، والرزاي في التفسير الكبير: ج ٢ ص ٤٧ .
 (٢) قال في مناقشة المعتزلة : يقال : أليس أمر الله، عز وجل، بالإيمان مِّن علم أنه لا يؤمن؟، فمن قولهم : نعم . يقال لهم : فهل هم قادرون على الإيمان، ويتأتى لكم ذلك؟ فإن قالوا : لا وافقونا ، وإن قالوا : نعم ، زعموا أن العباد يقدرون على الخروج من علم الله ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا» الإبانة : ص ١٩٥ .
 وقد جاء نص الأصل محرفا بعض الشيء ، وانظر : رسالة الثغر : ص ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٣ .
 (٣) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ١١٣ - ١١٤ وقد ذكره في مسألة التكليف بما لا يطاق ، المطالب العالية : ج ٩ ص ٤٦ - ٧٥ ، الشرح الكبير : ج ١ ص ٧٧ ، ج ٢ ص ٤٧ وما بعدها ، الصحائف الإلهية : ص ٣٨٧ - ٣٨٨ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٢٥ - ١٢٦ .
 (٤) انظر : إشارات المرام : ص ٢٩٩ - ٣٠٠ .

كما نقل عن الإمام الشافعي أنه قال في القدرية : « إذا سَلَّموا العلمَ خصموا » (١).

وذكر الرازي أن السلف والخلف من المحققين كانوا معولين على هذا الدليل في دفع أصول المعتزلة وهدم قواعدهم (٢) . كما نقل أجوبة بعض رؤوس المعتزلة المتقدمين، كأبي علي الجبائي، وأبي هاشم، والقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين البصري، والكعبي عليه (٣)، مما يدل على أن للمتقدمين من الأئمة اعتناءً واهتماماً بهذا الدليل ، وأنهم كانوا يستدلون به على المعتزلة .

أما فيما يخص رصيد هذا الدليل من الصحة، واستقامة الحجة، والاستدلال ، فإني أراه دليلاً مغالطياً ، لا رصيد له من الصحة ، وليس الاستدلال به إلا صورة من صور الخداع والتمويه الفكري . ذلك أن كافة العقلاء يتفقون على أن العلم صفة توجب انكشاف المعلوم على ماهو به ، لا شأن له في الإيجاد، والتأثير في الأشياء، وإخراجها من حيز الوجود إلى العدم ، فالعلم بالوقوع وعدمه تابع لهما ، فلا يكون مؤثراً فيهما (٤) . ، ولا يقلب الجائز ممتنعاً ، ولا الممتنع جائزاً ، ولما كان العلم تابعا للمعلوم على ماهو عليه ، فإن كان المعلوم ممكناً ، علمه الله، تعالى، ممكناً ، وإن كان واجباً ، علمه واجباً ، وإن كان ممتنعاً علمه كذلك ، ولا شك أن أفعال العباد بالنظر إلى ذاتها ممكنات ، فلو صارت واجبة بالعلم ، لصار العلم مؤثراً فيها هذا باطل ، لأن العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه وامتناعه ، لاستكفي به عن الإرادة والقدرة (٥) . وهذا لا يقول به عاقل .

والمثال الذي نقل عن الإمام أبي حنيفة، في عبور بني إسرائيل البحر، وغرق

(١) انظر : توالي التأسيس : ص ١١١ ، فتح الباري : ج ١ ص ١١٩ ، إشارات المرام : ص ٣٠٩ .

(٢) انظر : التفسير الكبير : ج ٢ ص ٤٨ .

(٣) انظر : التفسير الكبير : ج ٢ ص ٥٠ ، المطالب العالية : ج ٩ ص ٥٣ .

(٤) انظر : الصحائف الإلهية : ص ، التفسير الكبير : ج ٢ ص ٤٩ ، نهاية الأقدام : ص ٧٠ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢٦ .

(٥) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٤٨ .

فرعون ، وكذا المثال الذي يستدل به غالب المتكلمين ، في بيان جواز التكليف بما لا يطاق ، وهو مثال «إيمان أبي لهب» وأنه مستحيل ، لأنه خلاف ما علم الله ، تعالى ، أن يقع ويكون ، وهو كفره ، والموت على ذلك ، وغيرها من الأمثلة الجزئية ، لا يصح الاستدلال بها في هذا المقام ، لسبب واضح وظاهر لكل عاقل ، وهو أن هذه التفاصيل الجزئية قد وقعت ومضت ، ووقوعها على تلك الجهات الممكنة ، دَلٌّ على تعلق العلم الأزلي بها على ذلك النحو ، أو أن الله ، تعالى ، أخبر بوقوعها على تلك الجهة دون غيرها ، كعدم إيمان ، أبي لهب ، مما يدل على أن المانع من خلافه مشيئته ، تعالى ، التي يتبعها علمه الأزلي ، فلذا امتنع وقوع خلافها من الوجوه الممكنة ، بعدما وقعت لا لامتناعها لذاتها .

فتوجيه السؤال بأنه هل كان بإمكان فرعون أن لا يسير في طلب موسى؟ مع كونه قد سار في طلبه ، ووقع الفعل منه ، فيما مضى ، للاستدلال به على كون الموجب لذلك السير ، العلم الأزلي ، خطأ ظاهراً ، بل الصحيح أنه لما كان الصادر من فرعون المسير في طلب موسى ، عليه السلام ، كان الحاصل في أزل الله ، تعالى ، هو العلم بوجود المسير (١) ، فالعلم تبع للمعلوم ، وليس المعلوم تبعاً للعلم ، وقبل مسير فرعون في أثر موسى عليه السلام ، لم يكن في مقدور أحد أن يحكم بمسيره ، أو عدم مسيره ساعتها ، لعدم الاطلاع على الغيب ، إلا من ارتضى من رسول ، فيكون انكشاف العلم بمسيره دلالة على تعلق القدرة الأزلية بهذا الوجه الممكن ، وهو المسير ، دون الوجه الآخر ، فلذلك يقع ، لا أنَّ العلم الإلهي كان موجبا لذلك ، هذا على رأي أهل السنة ، أما على رأي المعتزلة ، فبفعل العبد ، والعلم كاشف له .

لذا فنحن لانرى عاقلاً يقضي في الحوادث اليومية التي لم تقع بعد ، في أنها ستقع على هيئة كذا وكذا ، لأن علم الله الأزلي قضى بذلك ، ومن أين له أن زيدا من الناس قد أوجب علم الله الأزلي سفره إلى هذه البلاد ، أو تلك ، أو موته على صفة

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٥٣ ، التفسير الكبير : ج ٢ ص ٥٠ .

كذا دون كذا ، لكن متى ما وقع على صفة مخصوصة ، هنا قلنا باستحالة وامتناع
تعلق قدرة العبد بضدها ، لأنها وقعت ، وعلى ذلك كان تعلق العلم الأزلي ، فنحن
لاندري أن الله ، تعالى ، كان في الأزل عالما بوجود سفر زيد ، مثلا ، أو عدم سفره ، حتى
نقضي بأحدهما بموجب العلم .

فحاصل القول أن علم الله ، تعالى ، الأزلي تعلق ، بفعل العبد الاختياري ، بأنه
سيوقعه على صفة كذا ، دون كذا ، بقدرته وإرادته ، عند المعتزلة ، وبقدرة الله ، تعالى ،
عند أهل السنة .

لذا فالاعتراض الذي أورده السعد على هذا الدليل ثم أجاب عنه ، وهو قوله :
يجوز أن يعلم الله ، تعالى ، أن فعل العبد يقع بقدرته واختياره ، بحيث لا يتمكن من
اختيار الترك . قلنا : فيجب ذلك الفعل ، ويعود المحذور بالانتهااء إلى الاضطراب ،
اعتراض فيه ، أيضا ، مغالطة أخرى ، ذلك أن صيغة الاعتراض الصحيحة كان ينبغي
أن تحذف منها قيد الحيثية ، وهو قوله «بحيث لا يتمكن من اختيار الترك» لأنها
تفهم أن امتناع اختيار الترك كان بناء على تأثير العلم الأزلي ، وهي لاشأن لها
سوى الانكشاف ، وإنما يمتنع الترك حال وقوع الفعل ، إذ يمتنع تعلق القدرة بالترك
وقد تعلقت بالفعل ووقعت ، وإذا وقعت ، دل ذلك على أن هذا ما كان في العلم الأزلي
، دون غيره من الوجوه الممكنة .

* ثم إن هذا الدليل منقوض بقدرة الله ، تعالى ، فيجري فيه الدليل ، فيقال :
لما كان ما علم الله تعالى وجوبه واجب الوقوع ، وما علم امتناعه واجب الامتناع ،
لزم عليه أن لا يكون الله ، تعالى ، قادرا على شيء ، لأن الواجب لاقدرة له عليه ، لأنه
إذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة ، فسواء حصلت القدرة أو لم تحصل كان واجب
الوقوع ، وما كان كذلك لم يكن للقدرة فيه أثر ، وكذا يقال في الممتنع ، فيلزم أن
لا يكون الله ، تعالى ، قادرا على شيء البتة . وهذا محال بالاتفاق (١) ، ومثله يجري في

أفعال العباد التي عُلِمَ وقوعها أزلا ، ذلك أنه ، تعالى ، علم من كل أحد فعله المعين ، فوجب أن لا يقدر على تركه ، وإلا لزم انقلاب علمه جهلا (١) .

والعجب من الرازي أنه أجاب عن هذا النقض ، بقوله : «لانسلم أنه يلزم منه أن لا يقدر الله ، تعالى ، على شيء . وذلك لأن الله ، تعالى ، إنما يعلم وقوع ذلك الممكن ، لو كان هو في نفسه واقعا ، لأن العلم يتبع المعلوم ، ووقوع ذلك الممكن لا بد وأن يكون لأجل مؤثر يؤثر فيه ، وهو القدرة والإرادة ، فالعلم إنما تعلق بوقوعه ، لأنه علم أنه واقع باتباع (٢) القدرة والارادة (٣) . وقال في موضع آخر : «الجواب : أن العلم بالوقوع تبع للوقوع ، والوقوع تبع للقدرة ، فالتابع لا ينافي المتبوع ، فالعلم لازم لا يغني عن القدرة » (٤) .

وهذا الجواب بعينه يجاب به لإبطال وجوب فعل العبد الاختياري بسبب تعلق العلم الإلهي به ، كما تقدم مثله .

* ولعظيم موقع هذا الدليل ، لإفادته بحسب الظاهر تأثير العلم الأزلي في وجوب الممكنات وامتناعها ، اشتبه على بعضهم فعكس الدليل ، بسبب هذه الشبهة القوية التي أورثها هذا الدليل . فقد ذكر الرازي أن هشام بن الحكم الرافضي استدل بهذا الدليل على انتفاء علم الله ، تعالى ، بالجزئيات ، فرارا من لزوم انتفاء تأثير القدرة ، فيما لو سلم بتعلق العلم الأزلي بالجزئيات ، فقال : لو كان ، تعالى ، عالما بوقوع الأشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق ، وعن الخلق ، وذلك محال ، فما أدى إليه مثله ، ببيان الملازمة : أن ما علم الله ، تعالى ، وقوعه استحال أن لا يقع ... وكذلك ما علم أن لا يقع كان وقوعه محالا ، فلو كان الباري عالما بجميع الأشياء الجزئية قبل وقوعها ، لكان بعضها واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع ، ولا

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٢٢٤ .

(٢) هكذا في النص ، ولعله «إيقاع» .

(٣) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٥٤ - ٥٥ .

(٤) انظر : التفسير الكبير : ج ٤ ص ٣٩ .

قدرة البتة ، لا على الواجب ، ولا على الممتنع ، فيلزم نفي القدرة ، لكن القدرة ثابتة لله ، تعالى ، وللخلق ، بالأدلة ، فوجب نفي العلم الأزلي بالأشياء الجزئية (١) .

ولو أن هذا المبتدع سَلَّمَ بأن العلم تابع للمعلوم ، وكاشف له ، لامؤثر فيه ، لما ذهب إلى تلك المقالة الفاسدة . وهذه الشبهة بعينها هي التي أدت بالقدرية الأوائل ، النافين لسبق علم الله ، تعالى ، بالأشياء إلى مذهبهم . وهذا مرادهم من عبارتهم المشهور ، « لا قدر والأمر أنف » (٢)

* ثم إن مقتضى هذا الدليل التكليف بما لا يطاق ، لأن التكليف ، مع سبق العلم الأزلي بعدم الاقتدار على الترك ، تكليف بما لا يطاق ، إذ لا خيار فيه ، ولا إرادة مرجحة . وبمعنى آخر أن هذا الدليل جار في الكسب ، أيضا ، فتنتفي بذلك حقيقة التكليف ، ويكون مؤداه الجبر المحض ، بما لا يقبل التردد والشك ، والتوسط في الأمر .

وبذا كله يتبين لنا ضعف هذا الدليل ، وأنه دليل واه ، لا رصيد له من الصحة والقبول .

نقد الدليل الخامس : : قد سبق نقده ، عند نقد الدليل الأول ، لاشتراكهما في نفس الصورة والدلالة .

نقد الدليل السادس : - استدل به بعض متقدمي المتكلمين ومتأخريهم (٣)

(١) التفسير الكبير : ج ٤ ص ٣٨ بتصرف .

(٢) انظر : الاعتقاد : ص ١٣٣ .

(٣) انظر : أصول الدين : ص ١٣٦ - ١٣٧ ، الإرشاد : ص ١٩٣ - ١٩٤ ، الغنية في أصول الدين : ص ١١٩ - ١٢٠ ، نهاية الأقدام : ص ٧١ ، المطالب العالية : ج ٩ ص ٩٣ - ٩٥ .

وانظر نقد القاضي عبد الجبار له في : المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثالث : ج ٨ - المخلوق - : ص ٢٩٦ ، المحيط بالتكليف : ص ٤١٧ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٣٧٤ - ٣٧٥ .

والظاهر أن السعد استفاده من الرازي، كما في «المطالب العالية» لتشابه المقدمات .
وهو دليل ضعيف ، إذ ليس من شرط الإيجاد الاعادة ، ولو كان الإيجاد مشروطا
به، لينتفي بانتفائه ، لا تنفي الكسب ، أيضا ، فيجري فيه الدليل (١) .

فلأن قدرة العبد قدرة ، حادثة ، ضعيفة ، محدودة التعلقات ، لم يصح منها
الإعادة ، كما لم يصح منها خلق الجواهر والأعراض ، والسموات والأرض ٠٠٠ الخ .
فلأن ماهية قدرة العبد على هذا الوصف امتنع تعلقها بكل شيء، بل هي تتعلق
ببعض الأشياء ، دون بعض ومن هذه الأشياء التي يمتنع تعلق قدرة العبد بها
الإعادة، بل إننا نرى أن قُدر العباد متفاوتة في التعلقات، فيما هو ممكن بالنسبة
لهم، فمن مقدور الرجل الكبير حمل مالا يقتدر عليه الطفل الصغير . مع كون إمكان
المحمول من لوازم ماهيته، كما ذكر السعد .

فالحاصل أن كون إمكان الشيء من لوازم ماهيته ، لا يستلزم تعلق القدرة به
على كل وجه ، فندعي أنه إذا جاز إيجاد ، جاز إعادته . وإلا لزم تعلق قُدر
العباد، على تفاوت درجاتهم، وقدرهم، بكل الممكنات، من غير تفاوت بين قُدر
الصغار، والكبار، الأصحاء، والمرضى ، وغير ذلك (٢) .

فالحق أن خصوصية العود مانع من تعلق قدرة العبد ، وإن خالف السعد فيه،
هذا كله في شأن القدرة الحادثة، المقيدة ، المحدودة ، أما القدرة القديمة الكاملة ،
الشاملة ، والتي لها مطلق الكمال والتأثير ، فلا يستحيل في حقها أي ممكن ، فهو،
سبحانه وتعالى، قادر على الإعادة ، كما قدر على الابتداء، ولذلك يستدل بإيجاده تعالى
ابتداء ، على إمكان الإعادة . كما في قوله تعالى ﴿وَضَرْبَ لَنَا مِثْلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ

(١) نهاية الأقدام : ص ٧٢ .

(٢) انظر كلام القاضي عبد الجبار في المراجع السابقة .

من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴿١﴾، وقوله تعالى : ﴿وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿إنه يبدؤ الخلق ثم يعيده﴾ (٣)، وقوله تعالى : ﴿قل هل من شركائكم من يبدؤ الخلق ثم يعيده قل الله يبدؤ الخلق ثم يعيده فأنى تؤفكون﴾ (٤)، وقوله تعالى : ﴿يوم نظوي السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده﴾ (٥)، وقوله تعالى : ﴿فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة﴾ (٦) .

وإنما صح الاستدلال بالابتداء على جواز الإعادة لكونها من متعلقات القدرة القديمة الكاملة ، التي لا يمتنع عليها شيء من الممكنات البتة ، وقياس القدرة الحادثة على القدرة القديمة قياس مع الفارق ، وهو ظاهر لكل عاقل .

* ويمكن نقض هذا الدليل بالقول بجواز تعلق قدرة العبد بالإعادة ، وذلك إذا ما مكَّنه الله ، تعالى ، من ذلك ، كأن يخلق الله ، تعالى ، فينا قدرة مخصوصة تصلح لهذا التعلق . وهذا أمر ، وإن لم نشاهده ، ولم يقع بحكم المشاهدة ، والضرورة العادية ، إلا أنه غير ممتنع في حقه ، تعالى ، كما أنه ، تعالى ، أقدرنا على أشياء مخصوصة ، دون أشياء أخرى ، كتمكينه ، تعالى ، إيانا على الإبصار في النور ، دون الظلمة ، ومكَّن بعض الحيوانات والحشرات على الإبصار في الظلمة ، دون النور . فهو سبحانه ، وتعالى ، خالق قُدْر مخلوقاته ، وهبهم إياها على تفاوت منهم ، حسب ماهياتهم ، وأعمارهم ، وأطوالهم ، وأحجامهم ، فليست قدرهم متساوية في القوة ، والشدة ، وحسن الأداء .

* ومراد السعد من المقدمتين اللتين سلم بهما الخصم هما : الأولى : امتناع الإعادة ، والإخرى : إمكان الشيء من لوازم ماهيته .

(١) سورة يس ، الآيتان ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية ٢٩ .

(٣) سورة يونس ، الآية ٤ .

(٤) سورة يونس ، الآية ٣٤ .

(٥) سورة الأنبياء ، الآية ١٠٤ .

(٦) سورة الإسراء ، الآية ٥١ .

نقد الدليل السابع : استدل به بعض متقدمي ومتأخري المتكلمين (١)

وبعض المتكلمين يقرن مع إيجاد «المثل»، إيجاد «الضد»، بل وإيجاد كل شيء ممكن كما في الدليل الثامن ، الآتي .

قيل : إن الأستاذ أبا بكر بن فورك كان مع الصاحب بن عباد ، وكان يعتقد شيئاً من مذهب القدرية . فأخذ «سفرجلة» وقطفها من الشجرة ، وقال له : أأست أنا قطعت هذه السفرجلة ؟ فقال له الأستاذ : إن كنت تزعم أنك خلقت هذه التفرقة فيها فاخلق وصلها بالشجرة ، حتى تعود كما كانت ، فبهت ابن عباد وتحير ، ولم يقدر على جواب (٢) .

قال الباقلاني : بلغني أن بعض القدرية وقف على إحدى رجليه وشال الأخرى وقال : أأست أنا رفعتُ هذه وحططت هذه ؟ فقال له بعض أهل السنة : إن كنت تزعم أنك خلقت الشيل في هذه المُشالة ، فاخلق الشيل في الأخرى، حتى تصير مشالة معها ، فبان له الحق ، فرجع عن قوله الباطل (٣) .

وضعف هذا الدليل يعلم من نقد الدليل الذي قبله . ويزاد في نقده أنه مبني على علم الموجد بتفاصيل فعله ، إذ الإتيان بالمثل لا يكون إلا مع العلم التام بالتفاصيل ، ومن ثمَّ محاكاته والإتيان بمثله، وقد تقدم ضعف هذا الدليل . على أن الإتيان بالمثل ممكن ، كما إذا نطق أحداً حرفاً ، مثل «الباء» ، فإنه يمكنه أن يأتي بها مراراً، ومثله في الإرادة ، فإنه إذا أراد شيئاً مرة يمكنه أن يريده مرات أخرى، والإرادات متماثلة لتعلقها بمتعلق واحد .

(١) انظر : التوحيد للماتريدي : ص ٢٢٩ ، ص ٢٥٣ ، الإرشاد : ص ١٩٢ - ١٩٣ ،

الغنية في أصول الدين : ص ١١٩ ، نهاية الأقدام : ص ٨٣ .

وانظر نقد القاضي عبد الجبار له في : المغني ، المجلد ٣ : ج ٨ ص ٢٧٨ ، المحيط

بالتكليف : ص ٤١٢ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٣٧٨ .

(٢)، (٣) انظر : الإنصاف : ص ١٤٨ .

وجاء في كتاب عقلاء المجانين لابن حبيب : ص ٣٠٩ هذه الطرفة، قال : كانت مناظرة في مسجد الكرخ بين رجلين ، أحدهما معتزلي ، والآخر جبري، قد احتوشهما الناس ، فمر بهم مجنون معروف بالجنون ، فقال : ماهذه الزحمة ؟ فذكروا له القصة ، قال : فمن المعتزلي منهما؟ فأشاروا إليه ، فقال : يا هذا أنت القائل: إنك مخير بين فعلين، إن شئت فعلت أحدهما، دون الآخر ؟ قال : نعم، قال : فاخر ولا تبخل ، والأمر على ما تقول فتعجب الناس من قوله .

وعلى فرض امتناعه، استقلالا، في حق العبد ، فإن الله، تعالى، قادر على أن يخلق فيه القدرة على الإتيان بالأمثال والاضداد ، كما منحه القدرة على الإتيان بما أقدره عليه ، سواء بسواء (١) .

نقد الدليل الثامن :- استدل بمثله بعض متقدمي المتكلمين ومتأخريهم (٢) .

وهذا الدليل ضعيف جدا، وضعفه يعلم مما تقدم ، كما في الدليلين السابقين .

ويزاد هنا في نقده أن هذا الدليل مبني على زيادة الوجود على الماهية ، وأن تفاوت الممكنات في ماهياتها ، لا في وجوداتها، بل الوجود أمر مشترك، لاتفاوت في الممكنات فيه ، لذا فالقول بتعلق القدرة بالحادث ببعض الوجودات يستلزم القول بوجوب تعلقها بالكل ، إذ تخصيص البعض بالتعلق، دون البعض، ترجيح بلا مرجح ، فهو مجرد تحكم . والتفريق بين الوجود والماهية ، والحكم بأن القدرة تتعلق بالوجودات ، دون الماهيات، يستلزم شيئية المعدوم (٣) وأن الماهيات غير مجعولة . وإنما توجب قيام الدليل على هذه المقدمات ، مع كون المصحح للمقدورية هو الإمكان أو الحادث- كما قال السعد- لأن مجرد الإمكان، أو الحادث، لا يستلزمان تعلق القدرة بكل ممكن، أو حادث ، متى ما صح تعلقها بالبعض ، وذلك لكون الممكنات أو الحوادث، من حيث هي ممكنات، أو حوادث، متفاوتة في الماهيات ، فلخصوصية بعض الماهيات صح تعلق القدرة بها، دون البعض الآخر ، فدفعنا لهذا الاعتراض ، أقيم الدليل على تلك المقدمات ، وهو أن وظيفة القدرة تتعلق بالوجود دون الماهيات .

(١) انظر نقد القاضي عبد الجبار له في المراجع السابقة .

(٢) انظر : التوحيد للماتريدي : ص ٢٣٣ ، الإرشاد : ص ١٩٣ ، الغنية في أصول الدين : ص ١١٩ ، نهاية الأقدام : ص ٧٠ - ٧٢ ، المطالب العالية : ج ٩ ص ٩١ - ٩٣ ، غاية المرام : ص ٢١٥ - ٢١٧ .

(٣) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٩٢ .

غير أن هذه المقدمات غير مسلمة إطلاقاً ، أما شيئية المعدوم فأهل السنة ، بما فيهم الأشاعرة ، والماتريدية ، ومعهم السعد ، على بطلانها ، وأما زيادة الوجود على الماهية ، فالخلاف فيه عريض ، ولا يمكن إقامة الدليل على الطاعن فيها ، وأما كون وظيفة القدرة هو إعطاء الوجود دون الماهية ، فهذا مما يعلم بطلانه عقلاً ، وإن خالف فيه من خالف ، بل الصحيح أن القدرة متى ما تعلقت بالشئ ، فهي تتعلق به من حيث هو شئ ، معلوم الحقيقة ، والماهية ، ذهناً ، فإذا خرج إلى حيز الوجود ، فالذي تحقق منه هو الماهية الجزئية المتعينة ، وهو المسمى بالوجود ، أي وجود ذلك الشئ الجزئي ، فالحق أن الماهية والوجود الجزئيان شئ واحد لا يتحقق أحدهما دون الآخر . وقد تقدم مثل هذا الكلام ، وهو كون الوجود عين الماهية أو لا (١)

وبذا يعلم بطلان هذا الدليل ، إذ يجوز أن يكون لماهية بعض الممكنات والحوادث أثر ومدخل في خصوصية هذا التعلق للقدرة الحادثة .

كما يجوز أن يكون لخصوصية القدرة الحادثة نفسها أثر في خصوصية التعلق ، كما مر بيانه في نقد الدليل السادس .

كما أن هذا الدليل منقوض بالكسب ، فالذي يلزم منه يلزم منه ، لجريان الدليل فيه ، أو التزام كون الكسب لا أثر له في الإيجاد البتة ، فيكون حاصل الدليل الجبر المطلق .

(١) انظر : ج ٤ ص ١٣٦٩-١٣٧٢ من البحث .

أما دعوى الشهرستاني في رده على هذا الاعتراض بعدم لزوم النقض بالكسب، وذلك لعدم إثبات عموم التعلق ، ولا جهة التأثير بالوجود، والحدوث ، لحقيقة الكسب (١) ، فيلزم منه أن لا يكون للكسب أي تأثير إطلاقاً ، فيكون مؤدى هذا الدليل ، والقول بالكسب ، هو الجبر المحض ، كما ذكرت ، لأنه إذا لم يكن متعلق الكسب بالإيجاد، أو التأثير، إطلاقاً ، فالقول به ونفيه سيان .

نقد الدليل التاسع : هو من أدلة الماتريدي (٢) ، وبعض متقدمي المتكلمين ومتأخريهم (٣) .

ويقال : إن الثنويه أوردت على ضرار بن عمرو هذا الدليل ، في مناظرته لهم في أن الشرور من الله، تعالى، وليست من الشيطان . فأوردوا عليه هذا ، فسلم بمذهب أهل السنة ، وحاججهم على أنه، تعالى، كما خلق من الأشياء ماهو خسيس ، خلق كذلك ماهو شريف (٤) .

وهذا الدليل كالأدلة السابقة ، في غاية الضعف ، وهو إلزامي على المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين ، أما من لا يلتزم ذلك ، فلا يمكن الاحتجاج به عليه، إذ لو لم يكن في أفعال العباد جهة محسنة ومقبحة من ذاتها ، بل كان ذلك من الشرع ، فلا يمكن الحكم بوجود هذا التفاضل بين بعض أفعال العبد ، وبعض أفعال الله، تعالى ، وعندها لا يمكن القول بأن بعض أفعال العبد أفضل وأشرف من بعض أفعال الله، تعالى . يبين ذلك أن التأثير بإيجاد الأشياء من حيث هو تأثير ، مع القول بانتفاء الحسن والقبح العقليين ، يجعل حقائق الأشياء متماثلة، من حيث وجودها وشرفها ، وفضلها ، فلا يمكن الجزم بتفضيل فعل على فعل، وموجود على

(١) نهاية الأقدام : ص ٧٢ .

(٢) انظر : التوحيد له : ص ٢٣٤ .

(٣) انظر : الإرشاد : ص ١٩٧ ، الغنية في أصول الدين : ص ١٢١ ، المطالب العالية : ج ٩ ص ٧٣ - ٧٤ .

وانظر نقده في : المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثالث : ج ٨ ص ٢٩٠ - ٢٩٢ ، المحيط بالتكليف : ص ٤١٥ .

(٤) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٤١٥ . غير أن القاضي عبد الجبار لم يرتض هذا منه ، فحكم بجهله ، والحق أنه أولى بوصف الجهل منه .

موجود ، إلا بحكم الشارع ووصفه ، ومعلوم أن الأوصاف أمور اعتبارية ذهنية ، إضافية ، فهي عدمية ، فلم يكن تعلق قدرة العبد في إيجاد الوصف ، بل إيجاد الماهية .

كما يمكن أن يعترض على هذا الدليل ، بأنه مبني على القول بوجود الشر والقبح الصرف ، الخالص ، في الوجود . وقد تقدم بطلان هذا الرأي في مبحث القدرة (١) ، حيث بينت هناك أن الشر والقبح إضافيان ، وأنه ليس في الوجود ماهو شر محض ، لأن الشر المحض هو العدم . فليس في فعل الله ، تعالى ، ماهو قبيح وشر ، يكون قبحه وشره محضا ، أما عند المعتزلة ، فلأنه لايفعل القبيح ، بل كل ما يفعله ففيه مصلحة ومنفعة (٢) ، والمنافع متفاوتة ، كما سيأتي ذكره . وأما الأشاعرة ، فلأن كل ما دخل في الوجود من فعله فهو حسن ، ليس في فعله القبيح والشر البتة . فقد وقع الاتفاق على أنه ، تعالى ، لايفعل القبيح .

وبذا تبطل دلالة الدليل .

على أن كل ما خلقه الله ، تعالى ، من المؤذيات والشرور ، وإن كان ظاهر أمرها كذلك ، إلا أن فيها من المنافع والمصالح ما لايعلمه إلا الله ، تعالى . فمن أين حصل الجزم بأن فعل العبد أشرف من فعل الله ، تعالى ، غاية الأمر أن فعل الإيمان الذي يحصل في العبد - على فرض القول بتأثيره وإيجاده - إنما اكتسب صفة الفضيلة والشرف لعود النفع به عليه ، لأنه لايرجع بالنفع فيه على الله ، تعالى ، فهو ، تعالى ، الغني الحميد ، كما لايرجع بالنفع فيه على أحد من الخلق . فأيمان زيد إذا كان مما يستحق به الثواب ، خير له من القردة والخنازير ، لا محالة ، والنفع بالقردة والخنازير عام لسائر المكلفين من جهة الاعتبار وغيره ، وهذا الإيمان يختص المؤمن بالانتفاع به . وليس يقتضي إذا كان فعل العبد أنفع له من فعل الله تعالى ، أن يؤدي إلى نقص فيه ، ألا ترى أن زيدا قد ينفعه الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، بدرهم واحد ،

(١) انظر : ج ٣ ص ١٠١٣-١٠١٤ من الرسالة .

(٢) انظر : المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثالث : ج ٨ ص ٣٢٢ .

وينفعه واحد من العامة بألف درهم . فيكون هذا أنفع له ، ولا يؤدي إلى نقص في حال الرسول ، صلى الله عليه وسلم (١) .

على أن هذا الدليل منقوض بالكسب ، أيضا ، لجريان الدليل فيه .

نقد الدليل العاشر والحادي عشر : - هذا الدليلان ذكرهما بعض الأئمة (٢) وهما من أصح الأدلة وأقواها، عند أهل السنة والجماعة، على كون أفعال العباد الاختيارية بخلق الله، تعالى .

وكان من المفترض أن يوردهما السعد ضمن الأدلة السمعية ، لأن مستند الإجماع السمع . وحكاية السعد الإجماع في هذين الأمرين حق ، فقد أجمعت الأمة، قبل ظهور أهل الأهواء وبعدهم، على أن أفعال العباد، كلها بجميع تفاصيلها، من خلق الله، تعالى، وتقديره وقضائه (٣) .

وقد وردت أحاديث صحاح ثابتة إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، تدل على هذين الأمرين ، أعني سؤال العبد ربه سبحانه، وتعالى، أن يرزقه الإيمان والطاعة ، ويجنبه الكفر والمعصية . والآخر حمد الله تعالى، وشكره على نعمة الطاعة والإيمان، والعصمة من المعصية والكفران .

فمن النوع الأول ، قوله صلى الله عليه وسلم : « اللهم إني أسألك الهُدى

(١) انظر نقد القاضي عبد الجبار في كتابيه السابقين .

(٢) انظر هذا الاستدلال في : الإرشاد : ص ١٩٥ - ١٩٦ ، الغنية في أصول الدين: ص ١٢٠ .

(٣) انظر حكاية إجماع الأمة على هذا المطلب في :- رسالة الثغر : ص ٧٣ ، ص ٧٥ ، مقالات الإسلاميين : ص ٢٩١ ، الشريعة للأجري : ص ١٤٩ - ١٥٢ ، الإنصاف: ص ١٤٤ ، ص ١٤٧ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٣٨ - ٣٣٩ ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٥٣٤ وما بعدها ، الاعتقاد للبيهقي : ص ١٦١ - ١٦٣ ، الإرشاد: ص ١٨٧ ، ص ١٩٥ - ١٩٦ ، شرح صحيح مسلم للنووي : ج ١ ص ١٥٥ ، شفاء العليل : ص ٤٩ ، فتح الباري : ج ١ ص ١١٨ ، ج ١١ ص ٤٧٨ .

ومعلوم أن هذه المسألة وإن كانت مجمع عليها ، إلا أنها ليست بمعلومة من الدين بالضرورة ، فلا يلزم من إنكارها كفر من أنكرها .

والتقى والعفاف والغنى»(١)، وقوله، صلى الله عليه وسلم : «اللهم اقسم لنا من خشيتك ماتحول به بيننا وبين معصيتك ، ومن طاعتك ما تبلغنا به جنتك»(٢)، وقوله ، صلى الله عليه وسلم : «اللهم مُصَرِّفَ القلوب صَرِّف قلوبنا على طاعتك»(٣) .

ومن النوع الثاني ، قوله صلى الله عليه وسلم : «اللهم أطعمت وسقيت ، وأغنيت وأقنيت ، وهديت وأحسنيت ، فلك الحمد على ما أعطيت»(٤) .

وقوله، صلى الله عليه وسلم : «من قال حين يصبح : اللهم ما أصبح بي من نعمة فمنك وحدك، لا شريك لك ، لك الحمد، ولك الشكر ، فقد أدى شكر يومه»(٥) . والأحاديث في هذا الباب كثيرة .

والقدرية يفسرون كل ذلك باللفظ الإلهي ، والمراد به ذلك الفعل الذي إذا ما تفضل به الرب، جلا وعلا ، اختار العبد الإيمان عنده ، وتمكن من فعل الطاعة والإيمان بمحض اختياره(٦) .

-
- (١) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الذكر والدعاء ، باب التعوذ من شر ما عمل : ج ٢ ص ٤٨١ ، والترمذي ، كتاب الدعوات ، باب : ج ٥ ص ١٨٤ ، عن عبدالله بن مسعود .
- (٢) أخرجه الترمذي ، كتاب الدعوات ، باب : ج ٥ ص ١٨٩ - ١٩٠ ، والحاكم في المستدرک : ج ١ ص ٥٢٨ عن ابن عمر ، وصححه ، ووافقه الذهبي .
- (٣) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب القدر ، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء : ج ٢ ص ٤٥٧ ، عن عبدالله بن عمرو بن العاص . وقد تقدم تخريج مثله ج ٤ ص ١٤٦١ من البحث .
- (٤) أخرجه ابن السني في عمل اليوم والليلة ، باب ما يقول إذا أكل : ص ١٧٥ ، وعزاه كل من النووي وابن حجر إلى النسائي في الكبرى ، أيضا ، عن رجل خدّم النبي، صلى الله عليه وسلم . وحكم النووي بحسن إسناده ، وابن حجر ، بصحة الحديث .
- انظر : الأذكار : ص ٣٢٩ ، الفتوحات الربانية : ج ٥ ص ٢٣٦ .
- (٥) أخرجه أبوداود في سننه ، أبواب النوم ، باب ما يقول إذا أصبح : ج ٢ ص ٦٦٦ عن عبدالله بن غنم البياضي ، وهو صحيح على شرط أبي داود لأنه لم يضعفه .
- (٦) انظر : المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثالث : ج ٨ ص ٣٠٤ .

ومن هنا يظهر أن تشريك السعد هذين الدليلين مع بقية الأدلة العقلية السابقة في الضعف، غير صحيح ، لعصمة سلف الأمة وخلفها من أهل السنة والجماعة، الإجماع على باطل ، للزوم ضلال الأمة أجمع ، وقد قامت الدلائل في مباحث سابقة على أن إجماع الأمة من أهل السنة والجماعة حجة متبعة ، لامجال للحيد عنه . ثم إن إجماعهم في هذه المسألة على أمر ليس بمعلوم من الدين بالضرورة ، حتى يلزم المخالف المتأول ، الكفر ، فيما لو خالف هذا الإجماع . بل غايته الابتداع والضلالة . نسأل الله العصمة، بمنه وفضله .

* أما قول السعد في نصه الأخير بعد تلك الأدلة : «ولا يخفى ما في الوجوه المذكورة . . . والأولى التمسك . . . وإجماع أهل الحق من الأمة . . .

فنجده هنا يشير إلى قضية جزئية، لا نوافقه عليها ، وهو دعواه أن الإجماع مثبت، والذي هو حجة أهل الحق ، لا يستمد حجيته من محض الإجماع ، بل على أن إجماع الأمة كان عن أدلة قاطعة ، وإن لم نعرفها على التفصيل . مبررا هذا القول بأن الحقائق العقلية ، لا تثبت بمحض الإجماع .

لأنوافق السعد، لأن مستند الأمة في كون الله، تعالى، خالق أفعال العباد، ليس محض الإجماع ، بل الإجماع وقع عن أدلة سمعية مستفيضة ، من الكتاب والسنة ، كالأدلة التي ذكرها بنفسه . كما أنه في المقابل لم يكن إجماعهم عليه يدل على أن لهم أدلة قاطعة فيه ، وإن لم نعرفها على التفصيل . ذلك لأنه لو كان لهم أدلة قاطعة عليه لبلغتنا . فكان السعد يحيلنا هنا على مجهول .

ثم نص السعد يفيد إدراج «خلق أفعال العباد» ضمن الحقائق العقلية ، لذا ادعى القول بأن إجماعهم وقع عن قاطع لانعلمه على التفصيل . ومعلوم أن القاطع الذي يعنيه هو القاطع العقلي ، لكون الأدلة السمعية متعارضة ، كما سبق ، ولأنه أتى بجملته منها تدل على خلق أفعال العباد بقدرة الله، تعالى ، وهو قد أنكر العلم بها ، فعلم أنه لم يقصد الأدلة السمعية . بل الأدلة العقلية .

والحق أن هذه المسألة ليست مسألة عقلية صرفة ، طريق ثبوتها العقل الصرف،

كوجود الله، تعالى ، وكونه، تعالى، قادرا، عالما ، وإثبات النبوة ، وغير ذلك من المسائل التي لو كان مستند ثبوتها السمع للزم الدور، كما هو معلوم (١) فلا يصلح الإجماع ، سواء المحض ، أو المستند إلى أدلة سمعية ، للاستدلال به عليها .

بل هذه المسألة ، كبعض مسائل العقيدة المتقدمة (٢)، ليس طريق ثبوتها والنظر فيها العقل الصرف ، فليست هي من العقليات المحضة ، ولا من السمعيات المحضة ، بالاتفاق . بل فيها مدخل من هذا وذاك ، فلما وجدنا الأدلة العقلية متكافئة لقوة النزاع فيها ، صرنا إلى السمع ، ولما تبين أن الأدلة السمعية فيها نزاع، أيضا ، والنزاع فيها قوي ، كما تقدم ، كان الفاصل في المسألة الإجماع ، إذ إجماع السلف والخلف، من أهل السنة والجماعة، على أحد الرأيين المتنازع فيهما ، يكسب هذا الرأي الحجية ، وذلك بالتأكيد الجازم على أن هذه المسألة المتنازع فيها ، الرأي الحق فيه هذا ، دون ذاك ، فالذي أكسب هذا الرأي الحجية هو الإجماع ، لعصمة الأمة عن الإجماع على باطل .

فالحق أن إجماعهم لم يكن عن قاطع لم نعلمه على التفصيل ، لأنه لو كان عن قاطع لبلغنا ، ومن ثم استغني به عن الإجماع .

والحق أن الإجماع في العقليات المتنازع فيها واقع وثابت ، لأنه مبني على أدلة سمعية ، وإن كان فيها نزاع ، إذ ليس من شرط الإجماع أن تكون أدلته قطعية . لكن الإجماع نفسه يكسب الأدلة صفة القطع بأن الحق من الآراء هو هذا . والله أعلم .

(١) انظر : المحصول : الجزء الثاني ، القسم الأول : ص ٢٩١ .

*** نقد استدلاله بالأدلة النقلية :-**

في بداية عرض الأدلة النقلية مهد السعد لمسألة مهمة ، وهي صحة الاستدلال بها على هذا المطلب ، وذلك بمنع لزوم الدور ، فيما لو حصل الاستدلال بها ، وأراد بهذا الرد على المعتزلة المانعين من الاستدلال بالأدلة النقلية، استنادا إلى لزوم الدور .

ونحن نجد مثل هذه الشبهة عند القاضي عبد الجبار ، فهو يرى أن العبد لو لم يكن هو المحدث لأفعاله الاختيارية ، لم يصح منه إثبات الصانع ، ولو سلم إمكان إثبات الصانع ، لم تثبت حكمته ، ليصح الاستدلال بخطابه ، إلا مع القول بأنه، تعالى ما لا يختار شيئا من القبائح ، وإلا فلا أمان من أن يكون كلامه كذبا وباطلا (١)

فهذه الشبهة مركبة من وجهين من الاستدلال : الوجه الأول لزوم الدور، والوجه الثاني لزوم الكذب في كلامه، تعالى . أما الوجه الأول فوجه الملازمة فيه متحققة بين إحداث المحدث منا لأفعاله ، وإثبات الصانع ، ذلك أن طريق معرفة إثبات المحدث في الغائب مبني على إثبات المحدث في الشاهد، وهم العباد، استنادا إلى قياس الغائب على الشاهد، وبمعنى آخر : إن طريقنا إلى إثبات الصانع هو أن نقول : أفعالنا إنما افتقرت إلينا بسبب حدوثها ، فإذا كان العالم محدثا وجب افتقاره إلى الفاعل ، ومعلوم أن بناء هذا الدليل على افتقار أفعالنا إلينا . فإذا لم نثبت للشاهد صنعا وإحداثا امتنع معرفة الصانع (٢) ، فكيف يمكن الاستدلال بكلام من لم يُعَلِّمْ ، فحينئذ، لا يمكن الاحتجاج بالسمع على خلق الله، تعالى، لأفعال العباد . فيلزم منه توقف حكم أفعال العباد، على كلامه ، تعالى، الموقوف على وجوده ، الموقوف على أفعال العباد، وهو دور .

(١) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٤١٩ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٣٨١ ، وانظر هذه الشبهة عند الرافضة ، ورد ابن تيمية عليها في منهاج السنة : ج ٣ ص ٩١ وما بعدها .

(٢) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ١١٩ .

أما الوجه الثاني فالملازمة متحققة فيه، بين، إثبات تعلق قدرة الله، تعالى، بخلق القبائح والشرور ، وبين امتناع الاستدلال بالسمع على هذا المطلب ، وهو أنه إذا جاز خلق الله، تعالى، للقبائح والشرور ، فمن الجائز أن يظهر المعجزة على الكذابين، فلا يقع الثقة في كلامه، تعالى ، ومن الجائز عليه الكذب في نفس كلامه ، والذي منه خلق أفعال عباده . فلا يقع الأمان من هذا، إلا بالتزام نفي خلقه للقبائح والشرور . وهذا إلزام ليس فيه دور ، بخلاف الأول .

وقد كان جواب السعد عن هذه الشبهة من وجهين : الأول انتفاء تلك القوادح من كونه تعالى يظهر المعجزة على يد الكاذب ، أو أنه يكذب أو يلبس في كلامه، وأن انتفاء هذه الأمور من قبيل العاديات الضرورية ، بمعنى أن الله، تعالى، قادر على الكذب والتلبيس وإظهار المعجزات على أيدي الكذابين ، لكن سبحانه، وتعالى، لا يفعل ذلك لكونه حكيما ، عليما ، لا يصدر عنه الكذب لتنزهه عن فعل ذلك بعباده ، مع اقتداره عليه ، فإن هذا أدعى للكمال ، وأليق بجناب جلاله ، إذ المدحة إنما تتحقق له، تعالى، عند تنزهه، تعالى، عن الكذب مع اقتداره عليه ، كالحال في تنزهه تعالى عن الظلم ، مع اقتداره عليه ، كما سبق فيما مضى .

ومن هذا يعلم أن هناك أشياء كثيرة ممكنة من ذاتها ، وجائز على قدرة الله، تعالى، أن تتعلق بها ، كخلق بشر يمشون بيننا ليسوا من أب ، ولا أم ، كالحال في خلق آدم، عليه السلام . وليس لأحد أن ينكر تعلق قدرة الله، تعالى، بهذا الأمر ، حتى المعتزلة أنفسهم ، لا ينكرون هذا ، لوقوعه بالفعل . لكن كل عاقل يقضي بحماقة وجهالة من يقول إنه، تعالى، خلق بشرا بعد آدم من غير أب وأم ، أو أن زيدا من الناس مخلوق من غير أب أم استنادا إلى جواز تعلق قدرته، تعالى، به .

وهذا هو الحال بالنسبة لمسألتنا، فهي من قبيل العاديات الممتنعة، بحكم الضرورة العادية، لا العقلية .

والوجه الآخر : مبني على تسليم الخصم ، وهم المعتزلة ومن وافقهم ، بحجية الكتاب والسنة ، لذهابهم إلى منع تعلق قدرته، تعالى، بالقبائح والشرور ، وحينئذ

فالأدلة السمعية لازمة عليهم باقرارهم (١)

وجواب السعد في كلا الوجهين موجه إلى الوجه الثاني من كلام المعتزلة فقط، بينما لم يتعرض لذكر صورة الوجه الأول لدفعه ، مع تنصيبه على دعواهم لزوم الدور والوجه الذي أبطله السعد ، لا دور فيه ، وإنما الدور في الوجه الأول الذي بينت صورته .

والحق أن الوجه الأول من كلام القاضي عبد الجبار لا يعد سوى شبهة ضعيفة، لا يمكن الركون إليها، والاطمئنان بها، للحكم بصحة لزوم الدور منها .

فمن غير المسلم به احتياج قضية إثبات الصانع إلى هذا الدليل - أعني استناد أفعال العباد إليهم وحدثها بإحداثهم - ذلك أن افتقار الحادث إلى المؤثر إما أن يكون معلوما ، أو لا يكون ، فإن كان معلوما لزوم من العلم بكون العالم محدثا العلم بافتقاره إلى المؤثر من غير حاجة إلى توقفه على افتقار أفعالنا إلينا ، وإن كان غير معلوم، لم يلزم، من مشاهدة وقوع أفعالنا عقيب تصورنا، ودواعينا، وقوعها .
لاحتتمال أن تلك الأفعال وقعت عندها ، لا بها ، ولا بشيء آخر ، بل حدثت على سبيل الاتفاق (٢) .

وبمعنى آخر ، نقول : إنه لا يلزم من خلق الله، تعالى، أفعالنا ، وحدثها منا، على سبيل المحلية ، بطلان القاعدة العقلية المشهورة ، «افتقار الحادث إلى المحدث» لأن صحتها من حيث هي قاعدة كلية لاصلة لها بالتعلقات الجزئية ، فعلى أي وجه كان الحدوث ، كان ذلك دالا على لزوم هذه القاعدة وجريانها فيه ، فبمجرد رؤيتي لحادث مخصوص ، مباشرة ينساق الذهن إلى التسليم بأن لهذا الحادث المخصوص محدثا ، سواء كان بإحداث زيد، أو عمرو ، أو بكر ، وسواء كان بإحداث الخلق ، أو بإحداث الخالق ، فكما نسلم نحن بوجود المؤثر عند حصول الأثر منا ، وهذا المؤثر هو نحن بأشخاصنا ، كذلك يلزم وجود المؤثر، فيما لو وقع بخلق الله تعالى ذلك فينا، ويكون المؤثر هو الله، تعالى ، والدال على المؤثر وهو الله تعالى ، هو الملزوم ، وهو الأثر .

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ١٣٢ .

(٢) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ١١٩ - ١٢٠ .

فالقضية العامة الكلية وهي «افتقار الحادث إلى المحدث» لا شأن لصحتها، من حيث هي، بالتعلقات الجزئية ، بل هي صادقة بمجرد الإحداث والكون في الوجود .

فمن هنا يتضح بطلان هذه الشبهة .

* أما بخصوص تفاصيل الأدلة التي أتى بها للاستدلال على هذا المطلب ، فهي أدلة أهل السنة ، وسلف الأمة وخلفها، على تفرد الله، تعالى، بخلق كل شيء، حتى أفعال العباد الاختيارية (١) . ولعل السعد استفادها عن الرازي ، كما في المطالب العالية ، وغيّر في عناوينها، وترتيبها، بعض الشيء .

ولا شك أن بعض هذه الأدلة ، سواء من الكتاب أو السنة ، نص صريح في الدلالة ، وبعضها ظاهر الدلالة ، وبعضها محتمل ، فسوف أتناول بالنقد من أدلة السعد أظهرها، وأقواها في الدلالة ، سواء بطريق التنصيص على خلق أفعال العباد ، أو بطريق العموم الشامل لأفعال العباد، وغيرها . وما عدا تلك الأدلة فلن أتعرض له بالنقد ، لأن الحكم على القواطع يغني ، وبشبهة دلالتها، أو انتفائها يجرى الحكم على بقية الأدلة .

نقد الأدلة الناصة على خلق أفعال العباد: استدل السعد بدليل واحد من الكتاب، ودليلين من السنة من هذا النوع . أما دليل الكتاب فهو قوله، تعالى : ﴿والله خلقكم وما تعلمون﴾ (٢) . وهذه الآية مما استدل بها أهل السنة على مذهبهم

(١) انظر استدلال أهل السنة بمثل الأدلة التي أوردها السعد في :-
الإبانة : ص ١٨١ وما بعدها ، ص ٢٢٥ وما بعدها ، اللمع : ص ٦٩ ، الإنصاف : ص ١٤٤ - ١٤٧ ، ص ١٥٧ - ١٦١ ، الشريعة : ص ١٥٢ وما بعدها، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٥٣٨ وما بعدها، أصول الدين : ص ١٣٦ ، الاعتقاد : ص ١٣٢ وما بعدها ، ص ١٤٢ وما بعدها ، الإرشاد ص ١٩٨ - ٢٠٠ ، لمع الأدلة : ص ١٠٦ - ١٠٧ ، الغنية في أصول الدين : ص ١٢١ - ١٢٢ ، قواعد العقائد : ص ١٩٣ - ١٩٤ ، الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ١٣ وما بعدها ، المطالب العالية : ج ٩ ص ١٣٥ ، شفاء العليل : ص ٥٣ - ٦٥ ، شرح الطحاوية : ج ٢ ص ٦٤٣ وما بعدها .

(٢) سورة الصفات ، الآية ٩٦ .

في خلق أفعال العباد ، ونفى القدرية دلالتها على مدعى أهل السنة من جهة ، ومن جهة أخرى قالوا بدلالاتها على خلاف مدعى أهل السنة (١) .

وهذا الخلاف في دلالة هذه الآية ناشيء من إعراب كلمة «ما»، هل هي «مصدرية» ، منسبقة بالفعل الذي بعدها بالمصدر ، أو «موصولة» بمعنى الذي ، وتكون الصلة ، وهي الفعل، مشتملا على عائد يعود عليها . فيكون المعنى على الأول «وعملكم»، وعلى الثاني «والذي تعلمونه» أي من الأصنام وغيرها .

الحق أن نظم الآية محتمل لهذا وذاك ، وقد صرح جمع من علماء أهل السنة احتمال الآية هذين التوجيهين . لكن بعضهم اختار الرأي الثاني، كابن جرير الطبري (٢)، وابن تيمية (٣)، وأبي حيان الغرناطي (٤)، والآلوسي (٥) وغيرهم (٦). وبعضهم اختار الرأي الأول، كمكي بن أبي طالب (٧)، وابن الأنباري (٨)، والعكبري (٩)، والقرطبي (١٠)، وأبي البركات النسفي (١١)، وابن كثير (١٢) .

(١) استدلالهم بالآية على خلاف مدعى أهل السنة مأخوذ من قوله تعالى: «تتحتون» و«تعملون» حيث نسب الفعل إليهم . وأما نفيهم مدعى أهل السنة فظاهر من جعلهم «ما» موصولة ، وحتى على فرض كونها «مصدرية» فلا يفيد المدعى ، لأن العمل قد يراد به المعمول .

انظر : الكشف : ج ٣ ص ٣٤٥ - ٣٤٧ ، متشابه القرآن ، القسم الثاني : ص ٥٨٠ - ٥٨٧ ، تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ٣٥٤ ، المغني ، المجلد الثالث : ج ٨ ص ٣٠٨ - ٣٠٩ ، المحيط بالتكليف : ص ٤١٩ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٣٨٢ - ٣٨٣ ، وانظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ١٥٥ ، التفسير الكبير : ج ٢٦ ص ١٤٩ - ١٥٠ ، شرح المقاصد : ١٣٣/٢ .

(٢) انظر : تفسيره : ج ٢٣ ص ٧٥ .

(٣) انظر: مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٧٩ ، رسالة الإرادة والأمر ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج ١ ص ٣٥٩ ، منهاج السنة : ج ٣ ص ٢٥٩ - ٢٦٠ ، ص ٣٣٦ .

(٤) انظر : البحر المحيط : ج ٧ ص ٣٦٧ .

(٥) انظر : روح المعاني : ج ٢٣ ص ١٢٦ .

(٦) انظر على سبيل المثال : إعراب القرآن للنحاس : ج ٢ ص ٧٥٩ .

(٧) انظر : مشكل إعراب القرآن : ج ٢ ص ٦١٥ - ٦١٦ .

(٨) انظر : البيان في غريب إعراب القرآن : ج ٢ ص ٣٠٦ .

(٩) انظر : إملاء مامن به الرحمن : ج ٢ ص ٢٠٧ .

(١٠) تفسير القرطبي : ج ١٥ ص ٩٦ .

(١١) تفسير النسفي : ج ٣ ص ١٦٨ .

(١٢) تفسير ابن كثير : ج ٧ ص ٢٢ .

وابن تيمية، مع اختياره الرأي الثاني ، أعني كون «ما» موصولة ، إلا أنه خطأ القائلين بكونها «مصدرية»، في بعض مصنفاته ، وفي مواضع أخرى أشار إلى كونها «موصولة» هو الأصح ، وفي مواضع ضعف كونها «مصدرية» .

والحق أن الآية محتملة للوجهين في إعراب «ما» ، لكن اختيار كونها «موصولة» هو الأقرب والأوجه ، ذلك أن سياق الكلام يدل عليه ، لأنه تعالى قال قبلها: ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴾ (١) ، فأنكر عليهم عبادة المنحوت ، فالمناسب أن يذكر ما يتعلق بالمنحوت ، وأنه مخلوق لله، تعالى . والتقدير : والله خالق العابد والمعبود .

ولو أريد : والله خلقكم وأعمالكم كلها ، لم يكن هذا مناسبا ، فإنه قد ذمهم على العبادة ، وهي من أعمالهم ، فلم يكن في ذكر كونه خالقا لأعمالهم ما يناسب الذم ، بل هو إلى العذر أقرب (٢) . فحاصل الاستدلال بالآية على أن العابد والمعبود جميعا خلق الله، تعالى ، فعلى ذلك وبخهم الله، تعالى، بعبادة المخلوق مخلوقا مثله .
فلو قيل : إن العابد وعمله من خلق الله، تعالى، لفاتت الملائمة والاحتجاج .

ثم إن «ما» في الآية التي قبلها «موصولة» ، فالأولى أن تكون كذلك هنا، لئلا ينفك النظم (٣) .

ثم إن اختيار كون «ما» موصولة لا يمنع جواز دلالتها على خلق الله، تعالى، لأفعال العباد . كما وأن اثبات كونها «مصدرية» لا يوجب حمل الآية على أن المراد بالمصدر المنسبك من «ما» والفعل ، ذات أفعال العباد . كما سيأتي بيانه ، إن شاء الله تعالى .

وقد جعل السعد اختيار كونها مصدرية مذهب سيبويه ، وهو كما قال، إذ

(١) سورة الصافات ، الآية ٩٥ .

(٢) انظر : منهاج السنة : ج ٣ ص ٢٦٠ - ٢٦١ ، ص ٣٣٦ - ٣٣٧ .

(٣) انظر : روح المعاني : ج ٢٣ ص ١٢٥ .

معلوم أن مذهب سيبويه في «ما» أنها إذا وقع بعدها فعل ، وأمكن سبكها معه بالمصدر ، كانت «ما» حرفاً مصدرياً ، لا اسماً بمعنى «الذي» . وخالفه في هذا الأخفش ، فذهب إلى كونها مصدرية بشرطين : أحدهما أن يكون الفعل بعد «ما» لازماً ، كقولك : «أعجبني ما قمت» أي «قيامك» ، أو أن يكون متعدياً قد استوفى مفعوله ، كقولك : «أعجبني ما ضربت زيدا» أي «ضربك زيدا» . أما إذا كان متعدياً ولم يستوف مفعوله ، فيجوز في «ما» أن تكون مصدرية وموصولة (١) ، كقولك : «أعجبني ما صنعت» و«سرتي ما لبست» ، فيجوز هنا أن تكون «ما» اسم موصول فيها ، والعائد محذوف تقديره : «ما صنعت» و «مالبسته» . كما يجوز أن تكون «ما» حرفاً موصولاً ، ولا شيء محذوف . والتقدير : «أعجبني صنعك» و«سرتي لبسك» . وإنما يصح هذان الأمران عند فقد القرينة المعينة لأحدهما ، فإن وُجِدَت القرينة وجب حمل «ما» على أحدهما دون الآخر (٢) . والفرق بين التوجيهين أن الفعل الذي قبل «ما» ، يتوجه على نفس الحدث الذي هو المصدر المنسبك بـ «ما» والفعل ، عند حمل «ما» على المصدرية . ويتوجه على العائد ، والذي هو معمول الفعل الواقع بعد «ما» عند حملها على الموصولية .

والسعد ، رحمه الله ، تعالى ، أراد أن يوضح أن الآية على كلا الاحتمالين تدل على خلق الله ، تعالى ، لأفعال العباد ، سواء كانت «ما» مصدرية ، أو «موصولة» .

* أما على مذهب سيبويه ، فقد قال السعد : إنه ظاهر ، لاستغنائه عن الضمير ، أي العائد ، لأن المعنى «وَحَلَقَ عَمَلَكُمْ» . والحق أن هذا الرأي غير مُسَلَّم للسعد ، ولا لغيره من المتكلمين ، لأن المصدر وهو «العمل» ، و«الفعل» ، كما يدل على الحدث ، فهو ، أيضاً يدل على المعمول والمفعول . يقال : «أعجبني عملك» أي

(١) انظر : شرح المفصل : ج ٨ ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الجنى الداني : ص ٣٣١ - ٣٣٢ ، قطر الندى : ص ٤١ - ٤٢ .

(٢) انظر : النحو الوافي : ج ١ ص ٤١١ .

«معمولك»، والعرب تسمي محل العمل عملا . يقال في الثياب والخاتم : هذا عمل فلان . والمراد : محل عمله .

وحيث لا قرينة ترجح الحدث ، بل القرينة ترجح المعمول ، كما تقدم ، فمن أين له حمل الآية عليها (١) .

ثم حتى على فرض التسليم بكون «ما» مصدرية ، وأن المراد هو الحدث الذي هو العمل ، فإنه ينبغي أن يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ، ليصح تعلق الخلق به (٢) . لأنه ذكر- عند توجيه الكلام على ما الموصولة الآتي ذكره - أن نفس الإيقاع، ليس بمندرج ضمن تعلقات القدرة ، سواء القديمة أو الحادثة ، لأنه من الاعتبارات العقلية ، فهي عدمية .

فلا بد إذن من تأويل المصدر بمعنى المفعول، وعليه فلم يعد لهذا الوجه أي ظهور في الدلالة ، لأن المفعول ، كما يشمل حركات العبد وسكناته ، فكذلك يشمل المواد ، والصور ، والأشكال ، التي حدثت عن الفعل .

* أما على الرأي الآخر الذاهب إلى كون «ما» موصولة في الآية ، فإن السعد يرى أنها لا تمنع من إمكان دلالتها على خلق أفعال العباد . حيث بين أن لفظة «ما» عامة ، تشمل كل الأعمال ، ومنها أفعال العباد ، التي هي ذات الحركات والسكنات ، لا الصور، والأشكال، والمواد ، الناتجة عن تلك الحركات، والسكنات ، والأوضاع ، فقط .

ومن الضروري لتوضيح مذهب السعد في دلالة الآية هنا، بهذا التوجيه ، على خلق الله، تعالى، لأفعال العباد، أن أيبين دلالة لفظ «العمل» عنده، فالذي يدل عليه كلامه، من خلال نصه السابق، في العرض، أن لفظ «العمل» عنده على ثلاثة مراتب:-

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ١٥٥ - ١٥٦ ، التفسير الكبير : ج ٢٦ ، ص ١٥٠ .

(٢) انظر : حاشية الخيالي على شرح النسفية : ج ١ ص ١٤٣ .

المرتبة الأولى : وهي نفس المصدر ، والذي هو الإيقاع ، والمعبر عنه بالفعل والعمل ، والذي هو أمر إضافي ، اعتباري، عقلي ، دون ملاحظة المضاف إليه ، والذي هو الحركات ، والسكنات ، واختلاف الأوضاع .

المرتبة الثانية : المفعول الصادر عن المصدر ، وعن الإيقاع ، والذي هو المضاف إليه ، وهذا أمر حقيقي ، لأن الحركات ، وتبدل الأوضاع، أمور حقيقية، مشاهدة الكون في الخارج . وهذه المرتبة إضافية لتلك السابقة، فلا توجد إحداها بدون الأخرى، كإضافة البنوة والأبوة ، والسبق بينهما بالاعتبار ، والرتبة العقلية ، فقط ، وبانتفاء أحدهما ينتفي الآخر .

المرتبة الثالثة : المفعول الصادر عن المفعول السابق في المرتبة الثانية . وهي المواد ، والصور ، والأشكال المصنوعة، المفعولة ، الصادرة من الحركات والسكنات ، كالسير المصنوع بحركات النجار ، والتمثال والصنم ، المصنوعين بحركات الفاعل لهما .

ونحن إذا ما أدركنا هذه المراتب الثلاث ، أدركنا مراد السعد من قوله «ما» عامة، تتناول ما يعملونه من الأوضاع، والحركات ، والمعاصي ، والطاعات، مما هو حاصل بالمصدر ، لا نفس المصدر ، الذي هو الإيقاع .

فمراد السعد أن قوله تعالى : «وخلق الذي تعملون» أنه كما يصدق أن يحمل لفظ «ما»، أو «الذي» على الأصنام . لأنها مفعولة لهم ، فالله، تعالى، خالقها ، أي خالق مادتها التي هم يشكلونها بتصرفهم فيها ، كذلك يجوز حملها على أفعال العباد، والتي هي الحركات والسكنات ، لأنها من عملهم ، أيضا، فتكون الآية حجة للدلالة على هذا الأمر ، أيضا .

والسعد، رحمه الله، تعالى، لما ذكر هذه النكتة، في هذا الوجه من الحمل، نسب الغفلة إلى الجمهور عنها، مع أن من الأئمة من أشار إليها، فقد قال البغدادى، عند عرضه لشبهة المعتزلة والرد عليها : «فإن قيل : أراد بالأعمال الأصنام المعمولة . قيل: إن الأصنام لم تكن من عمل العباد، وإنما نحسها عملهم، والله خالق عملها

والذي هو نحتهم لها» (١) وهو وإن لم يشر إلى صحة هذا المعنى بافتراض كون «ما» موصولة ، إلا أنه تعرض لذكر متعلق خلق الرب، وهو النحت ، والذي هو عمل العباد، سواء بكون «ما» موصولة، أو مصدرية . فطالما أن خلق الله، تعالى، متعلق بحركات العبد ، وهو نحته ، فقد تم الدليل على خلق الله، تعالى، لفعل العبد .

وبتوضيح بأسلوب آخر : أن قول الله، تعالى : « خلقكم وخلق الذي تعملون» ،

يدل على أن الذي خلقوه وأوجدوه ليس مادة الصنم ، فإن هذا النوع من الخلق منتف عنهم بالاتفاق ، بل الذي فعلوه وأحدثوه هو الصورة الجديدة ، والشكل الحديث، الذي لم يكن للصنم من ذي قبل ، أو قل هو إحداث وإيجاد عرض جديد في تلك المادة . ومعلوم أن الله تعالى لم يذكر الآية ليستدل بها عليهم في انتفاء خلقهم المادة الأصلية للصنم ، وهي الحجارة ، أو غيرها ، لأنهم كانوا يعلمون أنها من خلق الله، تعالى، لقوله تعالى : ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾ (٢) ، وغيرها من الآيات ، وإنما جاء بها - والله أعلم - للاستدلال على أن هذه الصورة الجديدة التي فعلتموها - أي ذلك العرض الجديد - هو من خلق الله تعالى . فإذا كان خلق العرض من خلق الله، تعالى ، والمؤثر في العرض قد قام بكم، وهو الفعل ، دل هذا على أن خالق المؤثر فيكم هو الله تعالى .

وإن أراد السعد بغفلة الجمهور أنهم تركوا حمل «ما» على الموصولية ، وتكلفوا حملها على المصدرية ، لعدم درايتهم بأنها لاتمنع من اندراج أفعال العباد في جملة مخلوقات الله، تعالى ، والتي يفيدها الاسم الموصول «ما» ، الذي يفيد العموم ، وأنه هو الذي سبق إلى هذا المعنى . فالحق أنه مسبوق إليه . فهذا الإمام ابن تيمية يشير إلى أن الأصح، بل الصواب حمل «ما» على الموصولية، ويشير، أيضا، إلى أن هذا الحمل لا يمنع من اندراج أفعال العباد ضمن مخلوقات الله، تعالى، فإنه، تعالى، إذا كان خالقا لما يعملونه من المنحوتات لزم أن يكون هو الخالق للتأليف الذي أحدثوه فيها، فإنها إنما صارت أوثانا بذلك التأليف، فهي بدون ذلك ليست معمولة

(١) أصول الدين : ص ١٣٥-١٣٦ . ومثل هذا عند ابن حزم ، أيضا . انظر : الفصل :

ج ٣ ص ٥٧ .
(١) سورة لقمان ، الآية ٢٥ .

لهم ، وإذا كان خالفا للتأليف كان خالفا لأفعالهم(١) .

وقبل ابن تيمية أشار أبو المعين النسفي إلى صحة الاستدلال وبقائه ، مع القول
بكون «ما» موصولة (٢) .

وأما ما ذكره الرازي ، فالظاهر أن السعد لا يوافقه عليه ، بل ذكره في معرض
التعجب من رأيه ، والاستنكار له ، وبالفعل ما ذكره الرازي من حمل «ما» في مثل
«ما يافكون» ، وغيرها على المجاز ، خطأ ظاهر ، لأن «ما» تأتي في هذه المواضع
«مصدرية» أو «موصولة» بحسب دلالة القرائن ، وفي ذينك الموضعين دلت القرائن
على أنها موصولة ، لأن المعبود هو المنحوت ، لا النحت ، كما أن العصا لقفت
مأفوكهم ، لا نفس الأفك .

فمن التكلف حملها على المصدرية ، ثم حمل دلالتها على المنحوت ، والمأفوك
بطريق المجاز . بل الحق أن النص يدل عليهما بطريق الحقيقة المستفادة من «ما»
والتي هي في الآيتين موصولة لا مصدرية .

ويعدُّ فقد تبين أن الآية محتملة على كلا الاحتمالين في «ما» أنها صالحة
للاستدلال بها على خلق الله ، تعالى ، لأفعال العباد ، لكنها ليست نصاً ، قاطعاً ،
لا يحتمل أن يكون المراد هو الأصنام ذاتها ، لا نفس الأفعال .

بل القطع مستفاد من أدلة أخرى ، كما سيأتي ، إن شاء الله ، تعالى .

ولأجل قوة الاعتراضات على هذه الآية ، بما سبق ، نجد الرازي ترك الاستدلال
بها(٣) .

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ١٢١ ، منهاج السنة النبوية : ج ٣ ص ٢٦١ ، ص ٣٣٧ .

(٢) انظر : تبصرة الأدلة : طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٦١٠ .

(٣) انظر : التفسير الكبير : ج ٢٦ ص ١٥٠ .

* اما الدليلان اللذان استدل بهما على هذا المطلب ، فهما قوله ، صلى الله عليه ، وسلم : «كل شيء بقدر ، حتى العجز والكيس» وقوله ، صلى الله عليه وسلم : «إن الله يصنع كل صانع وصنعه» ، فالذي أراه أن الحديث الأول حجة في هذا الباب ، وأنه يفيد خلق الله ، تعالى ، لكل شيء ، ومنه أفعال العباد ، بخلاف الحديث الثاني . ذلك أن الحديث الأول استفاد حجته للدلالة على المطلوب من لفظ التقدير لكل شيء الذي جاء في الحديث . إذ النصوص التي جاءت في إثبات القدر هي الدليل القاطع ، والحجة القوية في هذا الباب ، كما سيأتي بيانه ، إن شاء الله ، تعالى

أما تقدير العجز والكيس ، دون التنقيص على تقدير كل شيء ، فلا يفيد القطع في هذا الباب ، لاحتمال أن يكون المراد من العجز والكيس ، الطبيعة والصفة التي يخلق الله ، تعالى ، عليها عباده ، فبعضهم يخلقه كيسا فطنا ، وبعضهم يخلقه عاجزا ، بليدا ، أخرقا ، لايحسن التدبير . وهذا أمر آخر مغاير لخلق نفس الأفعال الجزئية .

ومثل هذا الحديث الثاني ، إذ قد يكون المراد من «صنعه» أي مصنوعه (١) ، كما تقدم في تفسير الآية السابقة ، فلا يكون فيها حجة ، حينئذ ، مع أن ظاهر اللفظ يفيد خلق الأعمال ، كما يذهب إليه أهل السنة والسلف .

وعلى أية حال فهذان الدليلان وغيرهما ، من أدلة أهل السنة والجماعة على هذا المطلب ، وهي لاتخلو من وجهة وقوة ، خاصة إذا انضمت مع بقية الأدلة التي لاتكاد تحصى كثرة .

نقد استدلال السعد بالأدلة الدالة على خلق الله تعالى لكل شيء :

استدل السعد ببعض الآيات من هذا النوع ، كقوله تعالى ﴿خالق كل شيء فاعبدوه﴾ ، وقوله تعالى : ﴿الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾ وقوله : ﴿وخلق كل شيء فقدره تقديرا﴾ ، وقوله : ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ .

والآيتان الأخيرتان مع تناولهما خلق الله ، تعالى ، لكل شيء ، تناولتا مسألة

القدر، وفي نقدي هنا لن أتعرض لقضية القضاء والقدر ، بل سأخصها في النوع الثالث من الأدلة ، وهي التي نصت على تقدير الله، تعالى، وقضائه لكل شيء .

بل سأعرض للآيات من منظور شمول دلالتها ، هل تصلح للاستدلال بها على خلق الله، تعالى، لأفعال العباد .

وجهة نظري أن هذه الآيات من أصرح الأدلة وأقواها ، بعد أدلة التقدير والقضاء الأزلي ، وقد أجاد السعد في إظهار دلالتها ، ويين أن دلالة العموم في الآيات دلالة قطعية، لاستغراقها جميع أفرادها ، ولا مخصص بالبعض دون البعض الآخر ، وخروج الذات الإلهية عن تناول القدرة لها بالخلق لا يخل ، كما قال السعد ، بهذه الدلالة القطعية ، لأن دلالة العموم صادقة على جميع أفرادها ، وهي جميع الممكنات ، فكان المعنى صار: الله خالق كل شيء ممكن فيستحيل اندراج الواجب في النص .

وعلى الرغم من التنازع المشهور بين جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأصوليين من جهة، وبين جمهور الأحناف من جهة أخرى ، في دلالة العموم على أفرادها هل يفيد القطع أم لا، ففي حين يرى جمهور الفقهاء، كمالك، والشافعي، وأحمد، وعامة أصحابهم ، وجمهور المتكلمين ، أن دلالتها على أفرادها ظنية ، يذهب جمهور الحنفية إلى أن دلالتها قطعية(١) والسعد قد وافقهم هنا ، إلا أنني أرى أن ماذهب إليه السعد، في هذه الآيات، من أن العموم، يفيد فيها القطع في تناول أفرادها ، وذلك لكونها قد اقترنت فيها جميعاً - أي جميع تلك الآيات - بأقوى صيغ العموم ، وهو لفظ «كل»(٢) فنحن لو تتبعنا كلام الله، تعالى، لوجدنا أنه تعالى لم يذكر لفظ القدرة على الأشياء ، إلا وقرن بها لفظ «كل» كما أنه لم يذكر لفظ الخلق للأشياء إلا وقرن بها كذلك لفظ«كل»، فالأسلوب الأول يدل على أن قدرته، تعالى، صالحة أن تتعلق بكل شيء ممكن ، والأسلوب الآخر يدل على وقوعها بالفعل بقدرته وإيجاده وخلقه ، لا يستثنى من ذلك شيء .

(١) انظر : تلقيح الفهوم : ص ١٨١ وما بعدها ، البحر المحيط : ج ٣ ص ٢٦ وما بعدها ، شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ٣٨ - ٣٩ .

(٢) انظر : تلقيح الفهوم : ص ٢٠١ وما بعدها .

وأما اعتراض المعتزلة على الاستدلال بقوله تعالى : ﴿خالق كل شيء فاعبدوه﴾
بأنه، تعالى، أمر بعبادته ، فكأن المعنى صار، على فرض كون الله، تعالى، خالقا
لأعمال العباد : أنا خلقت أعمالكم، فافعلوها بأعيانها أنتم مرة أخرى .

وكذا اعتراضهم على الاستدلال بها ، بأنه، تعالى، ذكر قوله : «خالق كل شيء»
في معرض التمدح والثناء على نفسه ، فلو دخل تحته أعمال العباد لخرج عن كونه
مدحا، لأنه لا يليق به، سبحانه أن يتمدح بخلق الزنا، واللواط، والسرقه، والكفر(١)،
فليس بشيء . أما الاعتراض الأول فجوابه : أن كون الله، تعالى، خالقا لأفعال العباد
لا يلزم منه أن يكون أمره، تعالى، عبيده بالتكليف أن يأمرهم بخلق الفعل الذي خلقه،
ليكون تحصيله للحاصل ، وليكون سفها ، لأن للعبد تأثيراً في الفعل الذي يفعله
بجهة غير الجهة التي تؤثر فيها قدرة الرب ، جل وعلا، إذ للعبد اختيار واقتدار
وترجيح للفعل، والله، تعالى، هو الخالق للفعل ، فمن العبد الكسب ، ومن الله الخلق
، فتأثير قدرة العبد في مقدورها كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها ، والسبب ليس
مستقلا بالسبب ، بل يفتقر إلى ما يعاونه ، فكذلك قدرة العبد ليست مستقلة
بالمقدور ، وأيضا فالسبب له ما يمنعه ويعوقه ، وكذلك قدرة العبد ، والله، تعالى،
خالق السبب، وما يعينه وصارف عنه ما يعارضه ويعوقه، وكذلك قدرة العبد(٢) .

وأما الاعتراض الثاني فجوابه أن الأليق بثبوت المادح لله، تعالى، أن يكون
خالقا لكل شيء، سواء الحسن، أو القبيح ، فإن الذي لا يقتدر إلا على نوع من
المقدورات ، وهي الحسنة ، فليس بمستحق للمدح والكمال ، فهو ليس بأكمل من
القادر عليها أجمع . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن وقوع تلك القبائح ، وإن
كانت بخلق الله، تعالى ، فإن للعبد فيها كسباً واختياراً ، فهي تنسب إلى الله خلقاً ،
وإلى العبد كسباً ، لكونه هو الذي اختاره ورجحه بإرادته الحادثة المخلوقة ، ومن جهة
ثالثة ، فإن خلق الله للقبائح والشرور ، كما تقدم ، ليس لذاتها ، فإن الله، تعالى،
لا يخلق الشر المحض ، ولا من فعله القبح المحض ، بل هي أمور إضافية ، فيها

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٣٨٣ ، التفسير الكبير : ج ١٣ ص ١٢٧ - ١٢٨ ،
المطالب العالية : ج ٩ ص ١٤٢ - ١٤٤ .

(٢) انظر : منهاج السنة : ج ٣ ص ١١٤ - ١١٥ .

منافع وخيرات، وحكم لا يعلم كثيرا منها إلا الله تعالى . ثم أخيرا : على فرض كونه، تعالى، خالقا للقيح ، كتلك الأمثلة ، فإن القبيح إنما صار قبيحا بأمره وشرعه، فهو من الاعتبار العقلية ، وإلا فإن الذي تحقق في الخارج هو الأعيان والموجودات ، لا الاعتبار والإضافات ، والمدحة إنما تتعلق بخلق الموجودات وإظهارها في ساحة الوجود .

وبذا يعلم حجية هذه الأدلة الدالة على عموم خلقه، تعالى، للأشياء ، الشاملة لأفعال العباد الاختيارية .

نقد استدلال السعد بالأدلة الدالة على تقدير الله تعالى الأشياء سابقا : -

استدل السعد ببعض الآيات والأحاديث من هذا النوع ، فمن الآيات قوله تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿وخلق كل شيء فقدره تقديرا﴾ (٢) ، ومن الآيات التي لم يستدل بها السعد ، قوله تعالى ﴿وكان أمر الله قدرا مقدورا﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿قد جعل الله لكل شيء قدرا﴾ (٤) ، وقوله تعالى: ﴿وكل شيء عنده بمقدار﴾ (٥) .

ومن الأحاديث قصة احتجاج آدم وموسى ، ومنها قوله ، صلى الله عليه وسلم: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع ويؤمن بالقدر خيره وشره»، ومنها قوله ، صلى الله عليه وسلم : «كل شيء بقدر»، ومن الأحاديث التي لم يذكرها قوله، صلى الله عليه وسلم : « كتب الله مقادير الخلق، كلهم، قبل أن يخلق السماوات والأرض

(١) سورة القمر ، الآية ٤٩ .

(٢) سورة الفرقان ، الآية ٢ .

(٣) سورة الأحزاب ، الآية ٣٨ .

(٤) سورة الطلاق ، الآية ٣ .

(٥) سورة الرعد ، الآية ٨ .

خمسين ألف سنة» (١) ، وقوله ، صلى الله عليه وسلم ، في جوابه لرجلي مزينة ، اللذين أتياه ، وسألاه عما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه شيء قضى عليهم ، ومضى فيهم من قدر قد سبق ، أو فيما يستقبلون به ، مما أتاهم به نبينهم وثبتت الحجة عليهم ، «بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم ، وتصديق ذلك في كتاب الله ، عز وجل ﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها﴾ (٢) ، ومنها أنه جاء مشركو قريش يخاصمون رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، في القدر ، فنزلت ﴿يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ (٣) . والأحاديث في إثبات القدر كثيرة ، ليس المقام استيعابها بالذكر ، وإنما أضفت تلك الأحاديث على أدلة السعد للاستعانة بها في تجلية حقيقة القدر الذي طلب الشارع منا الإيمان به .

والحق أن هذه الأدلة ، والتي جاءت في إثبات القدر والإيمان به ، هي من أقوى الأدلة على الإطلاق في هذا الباب ، بل هي التي تهدم شبه المعتزلة كلها . ومهما حاولوا تأويلها ، والتكلف ، والاعتساف في تقريرها ، على الوجه الذي يناسب مذهبهم ، لن يفلحوا ، فهي قاصمة ظهورهم ، مزيلة أوهامهم وشبههم .

ذلك أن معنى التسليم بالقدر خيره وشره ، وكون كل شيء بقدر ، أن إرادة الله ، تعالى ، أزلا قد خصصت كل ممكن ، من خير وشر ، وحسن وقبيح ، على ماهو عليه ، وعلى ما سيقع مستقبلا ، فمعنى القدر الثابت في الأزل للأفعال هو تقديرها على هذا النحو ، فهو أمر آخر مغاير لعلم الله ، تعالى ، بالمقدرات ، والمقضيآت ، وكتابتها في اللوح . والمعتزلة قد فسروا القدر بالإعلام عن الأشياء التي ستقع مسبقا ، وكتابتها على النحو الذي ستقع (٤)

وهذا تفسير باطل ، لأن الإعلام والكتابة في اللوح المحفوظ راجعان إلى العلم والله ، سبحانه وتعالى ، لما أثبت لنفسه تقدير الأشياء ، لم يكن المقصود من ذلك

-
- (١) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب القدر : ج ٢ ص ٤٥١ .
 - (٢) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب القدر : ج ٢ ص ٤٥٥ .
 - (٣) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب القدر ، باب كل شيء بقدر : ج ٢ ص ٤٥٧ .
 - (٤) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٢ .

- والله أعلم - الإخبار بكونه، تعالى عالما بالأشياء، قبل وجودها، وأنه كتبها على ذلك النحو فقط، لأن هذا الأمر يعرف من صفة العلم التي دلت عليها النصوص المستفيضة من الكتاب والسنة ، والدالة على شمول علمه، تعالى، لكل شيء، ولا مجرد الكتابة ، لأن الكتابة قد جاءت فيها نصوص أخرى تدل عليها بألفاظ أخرى، سوى التقدير والقضاء، وذلك كلفظ الكتابة ، كما في الحديث السابق : «كتب الله مقادير الخلائق ٠٠٠» وقوله، تعالى : ﴿ وكل شيء أحصيناه في إمام مبين ﴾ (١) .

بل كان مراد الحق، جل وعلا، من قوله : إن كل شيء مخلوق بقدر ، وقول الرسول، صلى الله عليه وسلم «كل شيء بقدر»، وقوله : «أن تؤمن بالقدر خيره وشره» وفي رواية : «بالقدر كله» (٢) أمر وراء العلم، والإعلام، والكتابة ، وهو ما ذكرته من تقديره، سبحانه وتعالى، الأشياء سابقا ، بتخصيصها على مقاديرها، وكمياتها، وكيفياتها، وأوقاتها ، وأزمانها ، و ٠٠٠ الخ كل ذلك بإرادته وقدرته ، وأنها ستقع كما قدرها، بقدرته وإرادته .

يدل على هذا الحديث السابق الذي ورد في سبب نزول قوله تعالى ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ وهو مخاصمة المشركين رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في القدر، فخصومتهم وجدالهم للنبي، صلى الله عليه وسلم، في القدر لم يكن لمجرد كتابة الله، تعالى، مقادير الأشياء في اللوح المحفوظ ، ولا لعلمه السابق بكل شيء وقع وسيقع ، لأن العلم ، كما تقدم ، لا أثر له في إيجاد المعلوم ، بل هو مجرد انكشاف الشيء على ما هو عليه . بل كان جدالهم للنبي، صلى الله عليه وسلم، في القدر، بمعنى تقدير الله، تعالى، الأشياء بإرادته وقدرته أزلا ، وأن الحوادث الواقعة ، إنما وقعت بخلقه وإرادته، وتقديره السابق لها . فهم قد جاءوا محاججين ، فعلى تقدير كون المراد بالتقدير السابق ، هو مجرد الكتابة في اللوح المحفوظ ، أو العلم السابق ، لم تستقم شبهتهم ، ولا صحت خصومتهم .

(١) سورة يس ، الآية ١٢ ، وانظر تفسير ابن كثير : ج ٦ ص ٥٥٣ - ٥٥٤ .

(٢) انظر : شرح أصول اعتقاد أهل السنة: ج ٣ ص ٥٨٧ .

ثم على فرض كون مخاصمتهم في القدر كانت المخاصمة في مجرد الكتابة والعلم السابق بالمخلوقات ، فإنه لولا اعتقادهم تأثير العلم في إيجاد المعلوم ، وأن العلم الأزلي - مؤثر في حصول الموجودات - كما ذهب إليه القدرية الأوائل ، والذي يلزم منه عدم إمكان العبد الخروج عن علمه تعالى ، فلا يستطيع الترك ، مع حصوله أزلا ، والتي بسببها نفوا علمه ، تعالى ، المسبق بالأشياء - لما استقامت شبهتهم ، ولما أقدموا على مجادلة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ومخاصمته ، في القدر ، إذ لا يكون وقتها - أي وقت علمهم بأن العلم الأزلي والكتابة في اللوح المحفوظ لا أثر لهما في المعلوم - أي تعارض بين كلامهم ، وكلام النبي ، صلى الله عليه وسلم ، لأنهم يرون أن الله ، تعالى ، مقدر أزلا أفعالهم ، بمعنى أنه عالم بها ، وكتبها في اللوح المحفوظ ، على النحو الذي سيفعلونه ، وعلى الوجه الذي يكون بقدرهم وإراداتهم . فلا يكون هناك تعارض وهم إنما عارضوا في أمر استحالة في أذهانهم الجمع بينهما . لذا جاءوا مخاصمين النبي ، صلى الله عليه وسلم . فوجب حمل منازعة المشركين في القدر على أحد وجهين: إما منازعتهم في التخصيص السابق لكل شيء ، وأنها ستقع على ذلك النحو بخلق الله وقدرته ، وإما منازعتهم في العلم السابق والكتابة السابقة في اللوح المحفوظ ، اللازم منها التخصيص الأزلي ، الذي لا يمكن إيقاع خلافه .

ويؤيد هذا الرأي حديث رجلي مزينة ، فإنهما سألا عن الأعمال التي يعملها الناس هل هي بقدر سابق؟ ... الخ . فسؤالهما لم يكن عن الكتابة في اللوح المحفوظ ، ومجرد العلم السابق فقط ، بل سؤالهما كان عن التخصيص الأزلي بالإرادة والقدرة القديمة ، يدل على هذا صراحة نصهما عند قولهما في السؤال عما يعمل الناس ويكدهون فيه : «أشياء قضي عليهم ، ومضى فيهم من قدر قد سبق ، أو فيما يستقبلون به ، مما أتاهاهم به نبيهم ، وثبتت الحجة عليهم» . فمرادهما من قولهما : «أو فيما يستقبلون به ...» أي أنه لم يكن بتقدير وقضاء الله ، وإرادته وتخصيصه الأزلي . بل هم يستأنفون أعمالهم دون تقدير سابق (١) . فلو أرادوا مجرد العلم والكتابة في

اللوح المحفوظ لما سألا عن استقلال العبد بفعله ، والذي به يصح طلب التكاليف منهم والتي جاءت بها الأنبياء ، فتثبت بذلك حجة الله عليهم (١) .

وهذا ظن منهما ، حيث ظنا أنه لاتثبت حجة الله ، تعالى ، على عباده إلا بأن يستأنف المرء فعله استقلالاً ، بإرادته ، واختياره ، دون خلق الله ، تعالى ، له وإرادته السابقة إياه . لكن هذا ليس بلازم ، بل الحق أن الحجة ثابتة عليهم مع التقدير الأزلي . ﴿ فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ (٢)

ويؤيد هذا الرأي جواب المصطفى ، صلى الله عليه وسلم ، لهما ، حيث بين ، عليه الصلاة والسلام ، أن أفعال الأفعال سبق قضاء الله ، تعالى ، لها وتقديرها .

واستدل على ذلك بآية تدل على أن المقصود هو التخصيص والتقدير السابق منه تعالى بإرادته وقدرته لأفعال العباد ، وخلقها ، فيما بعد ، بقدرته وإرادته ، حيث قال ، صلى الله عليه وسلم ، وتصديق ذلك : ﴿ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها ﴾

ويؤيد هذا كله أول الحديث ، حيث أسند مسلم هذه الرواية عن الصحابي عمران بن الحصين ، وقد جاء في أولها أن عمران بن الحصين سأل أبا الأسود الدثلي ، مختبراً ، فقال له : رأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه شيء قضى عليهم ومضى من قدر قد سبق ، أو فيما يستقبلون به ، مما أتاهم نبيهم ، وثبتت الحجة عليهم ؟ فقلت : بل شيء قضى عليهم ومضى عليهم . فقال : أفلا يكون ظلماً ؟ قال : ففرغت من ذلك فرعاً شديداً . وقلت كل شيء خلق الله ومملك يده ، فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون . فقال لي : يرحمك الله إنى لم أرد بما سألتك إلا لأحزر عقلك . ثم ذكر حديث رجلي مزيّنة .

وهذا النص لا يحتاج إلى توضيح ، فهو يلوح جلياً ظاهراً ، دالاً على مذهب أهل السنة ، فاضحاً مذهب القدرية ، ومكذبهم .

(١) انظر : مرقاة المفاتيح : ج ١ ص ١٥٨ - ١٥٩ .

(٢) سورة الأنعام ، الآية ١٤٩ .

ثم الذي يؤيد مذهب أهل السنة في أن المراد بالقدر الثابت لله، تعالى ، المطلوب منا الإيمان به كله ، وبخيره وشره ، كما ثبت ذلك عن المصطفى ، صلى الله عليه وسلم ، هو تقدير الله، تعالى، للأشياء، وتخصيصها أزلا، ووقوعها بخلقه وقدرته ، على نحو ما يقول أهل السنة والجماعة ، وأنه ليس المراد به مجرد العلم السابق، والكتابة في اللوح المحفوظ . هو أن الشرع إنما أمرنا بالتسليم بالقدر خيره وشره، لحكمة عظيمة ، جليلة ، وهي دفع الهموم وتجلية الأحزان ، والتسلي عن الكروب، حتى سَمَّاهُ - أي الإيمان بالقدر - بعض الأئمة «بمفرج الكروب والأحزان» ، وهذا كله لايتأتى إلا مع القول بمذهب أهل السنة ، بأن الله، تعالى، خلق كل شيء وقدره ، وإلا فمذهب القدرية لايحقق هذه الثمرة ، لأن العلم الأزلي لايجب من العبد التسليم بقضاء الله، تعالى ، لأن الله لم يخلق ويقدر ويخصص تلك الحوادث والنوازل . فأنى للقلوب أن تطيب بمذهب القدر .

* ومن أحاديث القدر التي جاءت دلالتها صريحة على مذهب أهل السنة، حديث احتجاج أبينا آدم ، وابنه موسى ، عليهما السلام ، فلو كان مراد آدم، عليه السلام، من حجته التي أقامها على موسى، عليه السلام، بقوله : «تلومني على أمر قدره الله علي» مجرد الكتابة في اللوح المحفوظ، وسبق العلم الأزلي ، دون الخلق، والتقدير السابق، بتخصيص الإرادة والقدرة ، لما تمت حجته على موسى، عليه السلام ولكان لموسى، عليه السلام، أن يحاجه ويعترض عليه ، بأن الكتابة والعلم لاشأن لهما في التأثير في فعلك . وَلَحُجَّ، وقتها، أبونا آدم، عليه السلام، بهذا الكلام ، ولتم لموسى، عليه السلام،اعتراضه على أبيه آدم، في أن خروجنا من الجنة كان بكسب عمله، واختياره وترجيحه من نفسه ، لا بتعلق قدرة الله وإرادته بشيء مما فعل، عليه السلام .

بينما أخبر النبي ، صلى الله عليه وسلم، أن آدم ، عليه السلام ، حَجَّ موسى، عليه السلام ، فكان كلامه حجة على ابنه ، عليهما السلام .

ولا يتم هذا إلا بالتسليم بكون الله، تعالى، هو المقدر والمخصص لفعل آدم، عليه السلام ، أزلا ، وهو الذي أراده على النحو الذي وقع .

نعم تقدير الله، تعالى، لمعصية آدم، عليه السلام ، بمعنى كتابتها في اللوح المحفوظ أمر ثابت ، وعلم الله، تعالى، الأزلي بمعصية آدم ثابت لله، تعالى، لكن ليس هذا فقط المفهوم من معنى القدر ، بل لابد من ذلك المعنى الذي أشرت إليه لتتم الحجة .

قال الإمام النووي في بيان وجه حجية كلام أبينا آدم، عليه السلام :

«معنى كلام آدم ؛ أنك ياموسى تعلم أن هذا كتب علي قبل أن أخلق وقدر علي ، فلا بد من وقوعه ، ولو حرصت أنا والخلائق، أجمعون، على رد مثقال ذرة منه لم نقدر ، فلم تلومني على ذلك ، ولأن اللوم على الذنب شرعي لا عقلي ، وإذا تاب الله، تعالى، على آدم فغفر له زال عنه اللوم، فمن لومه كان محجوجا بالشرع . فإن قيل فالعاصي منا لو قال : هذه المعصية قدرها الله علي ، لم يسقط عنه اللوم والعقوبة بذلك ، وإن كان صادقا فيما قاله . فالجواب : أن هذا العاصي باق في دار التكليف، جار عليه أحكام المكلفين، من العقوبة، واللوم، والتوبيخ، وغيرها، وفي لومه وعقوبته زجر له، ولغيره عن مثل هذا الفعل ، وهو محتاج إلى الزجر ما لم يمت ، فأما آدم فميت خارج عن دار التكليف، وعن الحاجة إلى الزجر ، فلم يكن في القول المذكور له فائدة ، بل فيه إيذاء وتخجيل» (١)

وقال الحافظ ابن حجر : «أنكر القدريه هذا الحديث لأنه صريح في إثبات القدر السابق ، وتقرير النبي ، صلى الله عليه وسلم ، لآدم على الاحتجاج به ، وشهادته بأنه غلب موسى» (٢)

وذكر ابن تيمية أنه لا يصح الاحتجاج بالقدر على فعل المعاصي بمحاجة آدم موسى ، كما في الحديث . لأن حجة آدم جاءت من قبيل الاحتجاج بالقدر على المصيبة التي حلت به ، لا على المعصية (٣)

(١) شرح النووي على صحيح مسلم : ج ١٦ ص ٢٠٢ ، وانظر : المعلم بفوائد مسلم : ج ٣ ص ١٧٧ - ١٧٨ .

(٢) انظر : فتح الباري : ج ١١ ص ٥١٠ .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ١٧٨ وما بعدها ، ص ٣٠٢ ، ص ٣١٩ وما بعدها .

وبعد فلو أراد الله، تعالى، من آدم ، عليه السلام ، أن لا يعصي لما خلق
أبليس، ولما مَكَّنَه من دخول الجنة ، ولما مكَّنه من الوسوسة له ولزوجه ولكن ليقضي
الله أمرا كان مفعولا .

وههنا لابد من تناول بعض نصوص السعد السابقة بشيء من النقد ، لأنه -
وجهة نظري - لم يصب في تقرير بعضها . فقد أفاد كلامه عند استدلاله بقوله،
تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ (١)، أن القراءة المختارة نصب «كُلٌّ»، وأن قراءة
«الرفع» جائزة ، مع أن قراءة «الرفع» قراءة شاذة (٢)، لا يجوز الأخذ بها وقراءتها ،
فلا تعد قرآنا ،

ولعل السعد قد أخذها عن الرازي حيث ذكر تواتر القراءتين (٣) .

أما إن أراد السعد أنها جائزة لغة ، فهذا أمر صحيح ، وهو المختار على
مذهب البصريين ، لكون الفعل «خلقناه» قد اشتغل عن معموله «كُلٌّ» بالضمير
المفعول به ، فالاختيار عندهم رفع «كل» على الابتداء ، لأنه لا يحتاج إلى تقدير عامل
محذوف . فهو أولى من النصب الذي يلزم منه ذلك (٤) . وتكون «إن» وضمير الشأن
في محل رفع مبتدأ أول «وكل» مبتدأ ثان ، «وخلقناه» يحتمل أن تكون «خبر»،
ويحتمل أن تكون صفة لـ «شيء»، و«بقدر» خبر . فيكون تقدير الكلام على
الإعرابين : على الوجه الأول : أَمَرْنَا أو شَأْنُنَا كل شيء فهو مخلوق بقدر ، وعلى
الآخر : شَأْنُنَا كل شيء خلقناه ، فهو بقدر . فالمعنى الأول يفيد عموم تقديره للأشياء
كلها، وأنها بخلقهم وقدرته، تعالى . والآخر يفيد أن ما يخلقه، تعالى، فقط فهو بقدر .
فبين المعنيين اختلاف . وكلا هذين المعنيين مستفاد من قراءة الرفع، مع أن صنيع
السعد يدل على أن قراءة الرفع لا تحتمل إلا معنى واحداً ، وهو المعنى الثاني المذكور .

(١) سورة القمر ، الآية ٤٩ .

(٢) انظر : المحتسب : ج ٢ ص ٣٠٠ ، حيث نسبها ابن جني لأبي السَّامِ . وانظر : مشكل
إعراب القرآن : ج ٢ ص ٧٠٢ ، غرائب التفسير : ج ٢ ص ١١٦٦ ، تفسير القرطبي : ج
١٧ ص ١٤٧ .

(٣) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ١٥٠ ، التفسير الكبير : ج ٢٩ ص ٧٣ .

(٤) انظر : النحو الوافي : ج ٢ ص ١٢٩ .

أما الكوفيون فاخترتهم النصب في هذا الموضع ، وذلك لتقدم الحرف الناسخ «إن» على الاسم المشغول عنه ، و«إنا» تطلب الفعل ، والفعل بها أولى ، وهو الخبر المحذوف وجوبا ، والذي يفسره الفعل الذي بعده ، وهو «خلقناه» ، فيكون تقدير الكلام : إنا خلقنا كل شيء خلقناه بقدر» (١) ، ف «إن» حرف ناسخ و«نا» اسمها ، وخبرها جملة «خلقنا» المحذوفة ، والتي دل عليها ما بعدها «وكل شيء» مفعول به للفعل المحذوب وجوبا والمفسر بما بعده .

وهذا الوجه من الإعراب لا يفيد سوى وجه واحد من المعنى ، وهو كون كل شيء واقعاً بتقدير الله تعالى ، وخلق وإيجاده ، فهو أدل على مذهب أهل السنة من مذهب البصريين ، وإن كان مذهبهم محتملاً لهذا الوجه ، أيضاً . وقد وقع إجماع القرآء على قراءة النصب ، فكانت قراءة الرفع شاذة ، لا يجوز الأخذ بها . بخلاف ما دل عليه كلام السعد .

قال مكي بن أبي طالب : « قد أجمع القرآء على النصب في «كل» على الاختيار فيه عند الكوفيين ، ليدل ذلك على عموم الأشياء المخلوقات أنها لله ، بخلاف ما قاله أهل الزيغ » (٢)

وبعدُ فهذا ما تيسر نقده من أدلة السعد ، رحمه الله تعالى ، وهي أهم الأدلة وأقواها ، وأظهرها ، وغيرها مما لم أتناولها بالنقد لارتقي إلى قوتها ، لكن بمجموعها عند ضم بعضها إلى البعض ، مع تأييد إجماع السلف والخلف لمذهب الإيمان بالقدر ، يحصل القطع بدلالاتها على المطلوب ، ففي نقد هذه الأدلة كفاية وغنى ،

(١) انظر الاختلاف في إعراب الآية ومعناها على كلا الرأيين في : إعراب القرآن للنحاس : ج ٣ ص ٢٩٨ ، معاني القرآن للأخفش : ج ٢ ص ٧٠٠ ، مشكل إعراب القرآن : ج ٢ ص ٧٠٢ - ٧٠٣ ، البيان في غريب إعراب القرآن : ج ٢ ص ٤٠٦ - ٤٠٧ ، التفسير الكبير : ج ٢٩ ص ٧٣ - ٧٤ ، المطالب العالية : ج ٩ ص ١٥٠ - ١٥١ ، إملاء ما من به الرحمن : ج ٢ ص ٢٥٠ ، تفسير القرطبي : ج ١٧ ص ١٤٧ ، البحر المحيط : ج ٨ ص ١٨٣ ، روح المعاني : ج ٢٧ ص ٩٤ ، التحرير والتنوير : ج ٢٧ ص ٢١٩ .

(٢) انظر : مشكل إعراب القرآن : ج ٢ ص ٧٠٢ .

على أن بعض تلك الأدلة قد تقدم الكلام عليها، في مباحث سابقة ، كالأدلة التي أوردها السعد في عموم مشيئته، تعالى . ليدلل بها على اندراج أفعال العباد ، ضمن ما هو مشاء ومراد منه، تعالى . فقد تناولت هذه الأدلة في مبحث عموم إرادته، تعالى فلا يعاد هنا منعا للتكرار .

وفي ختام نقد هذا المبحث يتبين لنا أن السعد رحمه الله، تعالى، ذهب في خلق أفعال العباد مذهب السلف ، وأهل السنة ، من كون الله تعالى هو المتفرد بخلق أفعال العباد الاختيارية ، بقدرته وخلق حدث ووقعت ، وأن للعبد اختياراً وقدرة على فعله ، وأنه فاعل لفعله على الحقيقة . وأن الأدلة السمعية التي ساقها للدلالة على هذا المطلب هي أدلة أهل السنة قاطبة ، فهي تفيد القطع في هذا الباب خاصة، وأن بعض الأدلة العقلية التي ساقها السعد ، كدليل المرجح ، يعزز من الدلالة القطعية للأدلة السمعية .

المبحث الثاني

تفاريح الأفعال

المبحث الثاني تفاريح الأفعال

والآن وبعد الفراغ من الكلام على مسألة «أفعال العباد» ينصرف البحث هنا في هذا المبحث إلى المسائل الملحقه بأفعال العباد، وهي التي سماها السعد «تفاريح الأفعال»، وهي كما أوردها السعد : الهدى والإضلال، والتوفيق والخذلان ، والأجل ، والرزق ، والتسكير . وقد أدرج السعد في المقاصد وشرحه الكلام فيما يجب على الله، تعالى ، كما هو عند المعتزلة ، ضمن تفاريح الأفعال ، وأخرج مسألة «التوليد» منها، فرأيت أنه من الأوفق والأجود، إدراج مسألة «التوليد» ضمن مبحث «تفاريح الأفعال» وإفراد القول فيما يجب على الله، تعالى، في فصل مستقل عن هذا الفصل ، يأتي في خاتمة هذا الباب .

فصارت مسائل هذا المبحث أربع ، على الترتيب التالي : الأول : التوليد . والثاني : الهداية والإضلال ، والختم والطبع ، الثالث : التوفيق والخذلان . الرابع : الأجل والرزق والتسكير .

فسيكون الحديث عن كل منها في مطلب مستقل ، وسيكون الكلام فيها بصورة مختصرة بعيدة عن الإسهاب في العرض والنقد ، لغنية وكفاية ماتقدم في مباحث القدرة ، والإرادة ، وخلق أفعال العباد، عن الخوض في كثير من التفاصيل والفروع .

المطلب الأول : التوليد :-

لما كان القول بالتوليد من المسائل التي قال بها المعتزلة ، وأنكرها عليهم السعد وأبطلها ، كان لابد من تصوير معناه عندهم ، ثم عرض كلام السعد وأدلته على بطلانه ، ومن ثم نقده .

ذهب جمهور المعتزلة إلى أن فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا آخر في محل القدرة ، أو خارجا عنه . وأطلقوا على هذا الأمر «التوليد»، أو «التولد» (١) . فالإنسان قد يفعل فعلا يتولد منه فعل في غيره ، ويكون هو الفاعل لما تَوَلَّد ، كما أنه هو الفاعل لسببه في نفسه (٢) . فالعلم النظري المتولد عن النظر ، فعل متولد عن غيره ، وهو النظر ، قائم بمحل القدرة . وحركة المفتاح المتولد من حركة اليد ، وحركة السهم الذاهب ، بعد رميه ، وإصابته الهدف ، وهتكه له ، وقتله لما وراء الهدف ، كلها أفعال متولدة عن حركة اليد ، وهي خارجة عن محل القدرة .

ومثل هذا قولهم في انكسار الزجاج بالحجر ، إذا ألقاه عليه إنسان ، وكذا الأمل الحادث عقيب الضرب أنه فعل الضارب ، متولد من ضربه .

وقالوا : لو أن فاعل السبب مات عقيب السبب ، ثم تولد من ذلك السبب فعل بعد مائة سنة ، لصار ذلك الميت فاعلا له بعد موته (٣) .

والسبب الذي صيرهم إلى القول به أنهم لما أسندوا أفعال العباد إليهم ، ورأوا فيها ترتبا ، ورأوا ، أيضا ، أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه أصلا ، فلم يمكنهم إسناد الفعل المترتب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء ، لتوقفه على القصد (٤) .

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٤ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٢٨ ، المحيط بالتكليف : ص ٣٨٠ وما بعدها ، شرح الأصول الخمسة : ص ٣٨٧ وما بعدها ، شرح العقائد النسفية : ص ٦٣ ، شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٩١ .

(٢) انظر : أصول الدين : ص ١٣٧ .

(٣) انظر : أصول الدين : ص ١٣٧ - ١٣٨ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢٩ .

(٤) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢٨ .

وأما دليلهم على كون المتولد من فعل العبد وإيجاده فهو ما تقدم عنهم في خلق أفعال العباد ، من التمسك بدليل وقوع المتولد على وفق القصد والداعية ، ودليل حسن المدح والذم ، والأمر والنهي (١) .

وللمعتزلة فروع في مسألة التوليد ، منها أن المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع أن يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة ، من غير توسط السبب ، ومنها منع بعضهم من ثبوت الفعل المتولد لله ، تعالى ، بل جميع أفعاله بالمباشرة ، ومنها كون الأصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل إلا بالتوليد ، ومنها اختلافهم في الموت من الجرح ، هل يكون متولداً عنه ، حتى يكون فعل العبد ، وغير ذلك من التفريعات التي أسسوها على القول بالتوليد (٢) .

ولسنا بحاجة إلى ذكر تفاصيل وفروع التوليد ، لأن القصد هنا الإشارة إلى مذهب السعد ، وهو لا يقول بأصل التوليد ، بل يرى بطلانه ، وإذا بطل الأصل ، بطل الفرع من باب أولى .

فسوف أشير إلى رأي السعد وأدلته على ماذهب إليه .

مذهب السعد في التوليد : - يرى السعد بطلان القول بالتوليد ، من أصله ، وقد استدل عليه بمسلك إجمالي ، ومسلك تفصيلي ، أما المسلك الإجمالي ، فهو ما تقدم عنه من استناد الممكنات إلى الله ، تعالى ، ابتداء بدون واسطة .

قال السعد : «لما ثبت استناد الممكنات إلى الله ، تعالى ، إبتداء بطل التوليد عن أصله» (٣)

أما المسلك التفصيلي فقد استدل على بطلان التوليد بعدة أدلة ، عزاها إلى

(١) انظر : نهاية العقول : ورقة ٩٨/ب ، المواقف : ص ٣١٦ - ٣١٧ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٤ .

(٢) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٠ - ١٣٤ .

(٣) المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٤٤ ، وانظر : شرح النسفية : ص ٦٣ .

الأصحاب ، وهي (١):

الدليل الأول : أن الجسم الملتزق طرفاه يَبْدِي قَادِرِينَ إذا جذبهما أحدهما ودفعه الآخر معا ، فحركته إما أن تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد ، أو بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح ، أو لا بهما ، وهو المطلوب .

الدليل الثاني : لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب ، كما في حق الباري، تعالى .

الدليل الثالث : أن السبب عندهم - أي عند المعتزلة - موجب للمسبب ، عند عدم المانع ، فيلزم أن يكون الفعل المباشر مستقلا بإيجاب المتولد من غير تأثير للقدرة فيه .

الدليل الرابع : لو كان بقدرة العبد لزم أن لا يوجد عند فناء قدرة العبد ، واللازم باطل .

ومما ذهب إليه السعد هنا ، ونسبه إلى مذهب أصحابه ، أن كل ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها أصلا ، وأنها لا تتعلق إلا بما يقوم بمحلها ، وإن كان بخلق الله، تعالى . واستدل على هذا المذهب بنفس تلك الأدلة الأربعة السابقة، قال بعد أن ذكر هذا الرأي : «ثم انظر في الوجوه الأربعة ، أنها على تقدير تمامها، هل تفيد ذلك ، أم يقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم» (٢) .

النقد : إن ما ذهب إليه السعد في إبطال القول بالتولد هو القول الصحيح ، والذي عليه معتقد أهل السنة ، وسلف هذه الأمة (٣) . لأن القول به من قبيل دعوى التفرد بخلق بعض الحوادث ، وإرادتها حسب القصور والدواعي دون الله، تعالى ، كما تقدم في مبحث خلق أفعال العباد ، ونقد أدلتهم عليه، بمثل ما تقدم هناك ، أيضا .

(١) انظرها في شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٥ .

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٥ .

(٣) انظر مذهب أهل السنة في :-

وأما أدلة السعد في بطلان القول بالتولد ، فالمسلك الإجمالي ، وهو استناد جميع الممكنات إليه بالمباشرة ابتداء ، قد تقدمت أدلته في مبحث القدرة ، وخلق أفعال العباد ، فلا حاجة إلى تكرار الكلام فيه (١) . وهي أدلة كافية وصریحة وقوية للدلالة على أن كل حادث في هذا الوجود ، وكل فعل اضطراري أو اختياري ، فهو بخلقه تعالى وإحداثه .

أما المسلك الثاني ، وهو الأدلة التفصيلية التي ساقها لإبطال التولد فهي ضعيفة جدا ، بل وحتى غير مستقيمة . وإذا لم تفد بطلان القول بالتوليد لم تفد نفي اقتدار العبد على مايقع مباينا لقدرته الحادثة .

أما الدليل الأول ، فنجد عند أبي الحسن الأشعري على صورة مسألة أورد خلاف المتكلمين فيها (٢) ، بينما نجد الرازي قد سبق إلى الاستدلال به في بعض كتبه ، لكنه في بعضها خص الحركة المقدورة للفاعلين بالجواهر الفرد (٣) . وفي البعض الآخر خصها بالجسم (٤) ، كما هو عند السعد . كما نجد هذا الدليل عند عضد الدين الإيجي في المواقف (٥) .

وهذا الدليل ضعيف جدا ، فلا يصح التمسك به ، ذلك أن للخصم أن يسند

(١) انظر : ج ٣ ص ٩٨٠-٩٨٣ ، ج ٤ ص ١٥٧٤ ، ص ١٤٤٦ وما بعدها من البحث .

(٢) قال في المقالات ، ص ٤٠٩ : «واختلفوا في الشيء المتحرك إذا حركه اثنان : فقال من نفى التولد : فيه حركة واحدة الله فاعلها ، وقال من أثبت التولد قولين : قال بعضهم : فيه حركة فعلها اثنان ، فهي حركة واحدة لفاعلين غيرين ، وقال بعضهم : هي حركتان ، فعلان ، للمحركين للشيء المتحرك» .

ونحن نرى أن أبا الحسن لم يستدل بهذا الدليل على صيغة الإلزام ، وإنما ذكره على صيغة مسألة مختلف فيها ، يمكن للفظن أن يستنبط منها الدليل المذكور .

(٣) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٣ .

(٤) انظر : نهاية العقول : ورقة ٩٨/ب .

(٥) انظر : ص ٣١٦ .

الحركة إلى مجموع القدرتين ، ويمنع استقلال كل منهما بإحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما ، غاية الأمر أنها مستقلة بإحداث حركة ذلك الجسم في الجملة ، فحينئذ لا توارد ، ولا تحكم .

وهذا الاعتراض قد اعترض به السعد نفسه (١) .

ويظهر أن هذا الاعتراض وارد على الدليل بفرض كون المقدور المتحرك بحركة الفاعلين ، هو الجوهر الفرد . لأنه لو كان جسما لأمكن الاعتراض عليه بوجه آخر ، وهو أن قدرة كل فاعل منهما تعلقت ببعض ذلك الجسم ، كالحجر الثقيل ، مثلاً ، يدفعه اثنان معا في اتجاه واحد ، فلا شك أن قدرتهما تعلقت بمجموع الحركة في ذلك الجسم ، فيكون كل واحد من الفاعلين قد خص ببعض تلك الحركة التي في الحجر ، وإن لم يمكن العلم بتفصيل قدر فعل كل منهما .

فكذا يقال هنا في حال كونه جسماً . أما فيما لو كان جوهرًا فردًا ، فالاعتراض عليه بما تقدم ، ويزاد عليه ، أيضا ، من وجوه الاعتراضات ، أن الجوهر الفرد مختلف في ثبوته ، فمن الناس من ينكره ، فلا يمكن إقامة الحجة بهذا الدليل عليه ، وحتى على فرض ثبوته ، فالصورة التي اشتمل عليها الدليل صورة وهمية فرضية ، ممتنعة واقعا ، وصحة الدليل تقوم على إمكان التطبيق الخارجي ، لا الفرضي الذهني ، فمن أين لنا أن نأتي بجوهر فرد ، ثم كيف يمكن للفاعلين دفعه ، وهو من البساطة والصغر بحيث لا يُرى بالعين المجردة .

* أما الأدلة الثاني والثالث والرابع ، فقد نص عليها بعض الأئمة من الأشعرية (٢) والماتريدية (٣) . وهي أوهى من الدليل السابق ، وردها أيسر . وهي مبنية على أمرين : الأول : الاستغناء بالقدرة عن الوسط في إيقاع المتولد ، أو

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٥ . وانظر : حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢٩ .

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٣٥ - ٣٤١ ، الإرشاد : ص ٣٣١ - ٢٣٤ .

(٣) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٦٨٢ - ٦٨٤ .

الاستغناء بالوسط عن القدرة في وقوع المتولد .

الأمر الآخر : فناء المتولد بفناء القدرة .

ولاشك أن كل هذا ليس بلازم ، إذ لخصوصية كل منهما تأثير في أن يكون لكل منهما متعلق خاص ، وأن تقع المتعلقات على صفة مخصوصة .

وقياس قدرة العبد على قدرة الباري سبحانه وتعالى ، غير صحيح ، ولا مستقيم ، إذ لخصوصية القدرة القديمة تأثير في أن لايمتنع عليها أي ممكن ، وأن توقع الممكن على أي صفة كانت ، سواء بطريق المباشرة ، أو التولد . بينما القدرة الحادثة ، مقيدة ، ومحدودة التعلقات .

* وأما المسألة الأخيرة في هذا المبحث ، وهي التي نسبها السعد إلى الأصحاب - ويبدو من صنيعه أنه يوافقهم عليها - وهي أن كل ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها أصلا ، وأنها لا تتعلق إلا بما يقوم بمحلها .

فهذه المسألة متصلة بمسألة نفى تأثير الأسباب في مسبباتها ، وأن كل شيء فهو واقع بفعل الله ، تعالى ، ابتداء ، فالفاعل للأحراق عند ملامسة النار الورق هو الله ، تعالى ، وفاعل هوي الحجر - الهاوي من أعلى - هو الله ، تعالى ، الخ . وبناء على ذلك فقد نفى جمهور الأشاعرة والماتريدية تأثير العبد ، إطلاقا ، في المتولد الخارج عنه ، المباين له ، في أن يكون كسبا له (١)

ولتجلية مذهب الأشاعرة والماتريدية - بما فيهم السعد - في التوليد بصورة أوضح ، أقول : ههنا مسألتان :

الأولى : مسألة إضافة خلق المتولد إلى الله ، تعالى .

(١) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٣٥ ، أصول الدين : ص ١٣٨ ، الإرشاد : ص ٢٣٠ ،
الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٦٢ - ٦٤ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٦٨٠ .

الأخرى : مسألة نفي التولد، مطلقاً، عن قدرة العبد ، والذي هو فرع نفي تأثير الأسباب في مسبباتها .

أما المسألة الأولى فقد تقدم الكلام عليها بأنا نتفق مع السعد عليها ، لأنه سبحانه وتعالى، المتفرد بخلق كل شيء .

وأما المسألة الثانية ، فلا أتفق مع السعد على صحتها ، لأن دعوى السعد كون ما باين محل القدرة الحادثة فهو غير مقدور للقدرة الحادثة ، إن أراد بها أن ليس للعبد كسب في هذا المتولد ، فليس بصحيح ، إذ القول فيه كالقول في أصل الأفعال الاختيارية الصادرة من العبد ، سواء بسواء ، كما تقدم في مبحث خلق أفعال العباد . فكما صح نسبة الأفعال الاختيارية إلى العبد، كسباً، لكونها واقعة باختياره وحسب قصوده ودواعيه ، كذلك الحال في الصادر عنه على سبيل التولد ، غاية الأمر أن المتولد يفترق عن الأفعال القائمة في محل القدرة ، أن هذه الأخيرة تنتفي بانتفاء القدرة ، والأخرى لاتنتفي بانتفاء القدرة ، فعلى سبيل المثال ، التأليف المتولد من قدرة العبد الحادثة ، حادث بسبب فعل العبد القائم به ، ويسبب آخر هو ما في الأجزاء المؤلفة من قبول التأليف وحفظه ، ولهذا لم تكن الأجزاء محتاجة إلى الإنسان المحدث لتأليفها بعد التأليف ، لأنها تمسك التأليف بما فيها من اليبس ، والقوة التي جعلها الله فيها (١)، وكذلك الشبع والري المتولدان بسبب الأكل والشرب ، حادثان بسبب فعل العبد ، ويسبب ما في الطعام والشراب من قوة التغذية ، وما في بدنه من قوة القبول لذلك ، والله خالق هذا كله . وكذلك الحجر المنطلق بحذف الرامي له ، هو حادث برمي الرامي ابتداءً، أما استمرار الحجر في الانطلاق وبلوغه منتهاه فقد حصل بهذا السبب ، والذي هو رمي الرامي ، ويسبب آخر من الحجر والهواء (٢) . وهو ما في قوة هذا الحجر من الطبيعة التي تمكنه من الاستمرار في الانطلاق ، ولطافة الهواء ، الغير مانع لاستمرار الانطلاق . ألا ترى أنه كلما ازداد ثقل الجسم كلما قل استمرار انطلاقه ، وقصرت المسافة التي يقطعها بشكل أفقي ،

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٨ ص ١٤٣ - ١٤٤ .

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٩ ص ٣٤٠ - ٣٤١ .

يفترق سير الثقيل عن الخفيف . وكلما ازدادت حركة الهواء عكس، أو مع حركة الجسم المحذوف ، كلما قصر استمرار انطلاقه، أو طال، حسب حركة الريح والهواء .

فإذن للعبد فعل وتأثير في المتولّد ، وإن كان المتولد بعد ذلك يستمر على فعله بحسب الطبيعة التي خلقه الله عليها ، وبحسب الموانع والشروط التي يتوقف استمراره عليها . كل ذلك بحسب سنن كونية، أودعها الله، تعالى، في هذا الكون ، فالله، تعالى، خالق السبب والمسببات بعد ذلك كله .

وإن أراد بقوله أن كل ما باين محل القدرة الحادّثة ، فهو غير مقدور للقدرة الحادّثة، أنه ليس للقدرة بعد حدوث المتولّد قدرة وأثر على انتفاء المتولد ، فإن هذا صحيح، لكنه لاينفي كسب العبد، من جهة ابتداء الاعتماد والتأثير في موجب المولّد .

فالحاصل أنا لانتفق مع السعد في كون المتولد المباين للقدرة الحادّثة ، لتأثير للعبد فيه . لأنه مع تسليمنا بكون الله، تعالى، خالق لكل شيء، وحتى فعل العبد المتولّد ، الا أننا لاننفي كسب العبد وتأثيره وقيام الفعل به ونسبته إليه ، كالحال في الفعل القائم به ، حتى يصح ورود المدح والذم ، والأمر والنهي . فقد رأينا كيف جعل السعد للعبد فعلا حقيقيا وكسبا فعليا ، في مبحث خلق أفعال العباد ، مع تسليمه بخلق الله، تعالى، لها فما المانع أن يصدق هذا الحكم على الفعل المتولّد ، سواء طال الوسط المولّد ، أو قصر .

لقد أراد السعد من هذا كله نفي تأثير الأسباب في مسبباتها مطلقا ، ونسبة كل فعل ابتداء إلى الله، تعالى ، ففاعل الإحراق عند ملامسة النار الورق هو الله ، وفاعل هوي الحجر عند سقوطه ، هو الله، تعالى . الخ .

وهذا المذهب ، وإن كان مذهباً سنياً معتبراً ، لما فيه من نسبة كل شيء إلى الباري، سبحانه وتعالى ، إلا أن مذهب إثبات تأثير الأسباب في مسبباتها أولى بالاعتبار، وأرجح عقلاً ونقلاً منه .

والتسليم بتأثير الأسباب في مسبباتها لاينافي التوحيد ، ولا ينافي تأثير قدرة الله، تعالى، في المتولد ، وفي السبب والمسبب ، وفي كل حادث في الوجود . فكلها بخلقه وإيجاده . غاية الأمر أن الله، تعالى، أودع في مواد هذا الكون خصائص وطبائع وسنن تجري عليها ، وبها يتحقق تأثير بعضها في بعض مع القطع بأن الكل من خلقه وإيجاده .

المطلب الثاني : الهداية والضلال والختم والطبع :-

ذكر السعد أن لكلمة «الهداية» و «الضلال» عدة معان ، «فالهداية» قد تأتي لازماً ، بمعنى «الاهتداء»، بمعنى وجدان الطريق الموصل إلى المطلوب ، ويقابله «الضلال» بمعنى فقدان الطريق الموصل إلى المطلوب . وقد تأتي «الهداية» متعدياً ، بمعنى الدلالة على الطريق الموصل ، والإرشاد إليه ، ويقابله «الإضلال» بمعنى الدلالة والإرشاد إلى خلاف الطريق الموصل إلى المطلوب . مثل «أضلني فلان عن الطريق» .

وذكر أن الهداية قد تأتي بمعنى «الدعوة إلى الحق» ، كقوله تعالى: ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ (١)، وقوله تعالى : ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾ (٢)، أي دعوناهم إلى طريق الحق ، وبمعنى «الإثابة» ، كقوله تعالى: ﴿سيهديهم ويصلح بالهم﴾ (٣)، وقيل إنه بمعنى «الإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنة» .

كما ذكر أن الإضلال قد يأتي بمعنى «الإضاعة والهلاك»، كقوله تعالى: ﴿فلن يضل أعمالهم﴾ (٤)، وقوله : ﴿أإذا ضللنا في الأرض﴾ (٥) .

قال السعد : وقد يستندان مجازاً إلى الأسباب ، كقوله تعالى : ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾ (٦)، وكقوله تعالى : ﴿رب إنهنَّ أضللن كثيراً من الناس﴾ (٧) (٨) .

(١) سورة الشورى ، الآية ٥٢ .

(٢) سورة فصلت ، الآية ١٧ .

(٣) سورة محمد ، الآية ٥ .

(٤) سورة محمد ، الآية ٤ .

(٥) سورة السجدة ، الآية ١٠ .

(٦) سورة الإسراء ، الآية ٩ .

(٧) سورة إبراهيم ، الآية ٣٦ .

(٨) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٩ ، شرح العقائد النسفية : ص ٦٥ .

غير أن هذه المعاني السابقة ليس مما فيها كثير نزاع بين أهل السنة وغيرهم، لأن الكل متفق على صحة تفسير كثير من آيات الكتاب والسنة بتلك المعاني، وحملها عليها .

لكن المختلف فيه هو حمل الهداية والإضلال ، والختم ، والطبع ، والمد في الطغيان ، وغير ذلك ، على خلق الهداية والضلال ، وخلق الختم والطبع على القلوب حقيقة ، وخلق المد في الطغيان، وغير ذلك من الألفاظ الدالة كون الله، تعالى، هو المتفرد بخلق الإيمان والكفر ، والهداية، والإضلال ومقدماتها، ونتائجها، على وجه الحقيقة .

فيرى السعد أن الله، تعالى، متصف بذلك على وجه الحقيقة ، وأنه تعالى، هو الخالق للهداية والضلال، وغير ذلك .

قال : «الآيات المشتملة على اتصاف الباري، تعالى، بالهداية والإضلال، والطبع على قلوب الكفرة ، والختم ، والمد في الطغيان ، ونحو ذلك ، كقوله تعالى : ﴿والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ (١)، ﴿إنك لاتهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾ (٢)، ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا﴾ (٣)، ﴿من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون﴾ (٤)، ﴿إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء﴾ (٥)، ﴿يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا﴾ (٦)، ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ (٧)، ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾ (٨)، ﴿وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه﴾ (٩)، ﴿ويمدهم في طغيانهم﴾ (١٠)، إلى غير ذلك، فهي عندنا راجعة إلى خلق الإيمان والاهتداء ، والكفر

(١) سورة يونس ، الآية ٢٥ .

(٢) سورة القصص ، الآية ٥٦ .

(٣) سورة الأنعام ، الآية ١٢٥ .

(٤) سورة الأعراف ، الآية ١٧٨ .

(٥) سورة الأعراف ، الآية ١٥٥ .

(٦) سورة البقرة ، الآية ٢٦ .

(٧) سورة البقرة ، الآية ٧ .

(٨) سورة النساء ، الآية ١٥٥ .

(٩) سورة الأنعام ، الآية ٢٥ .

(١٠) سورة البقرة ، الآية ١٥ .

والضلال، بناء على مامر من أنه الخالق وحده (١)، وبأن هذه الآيات وأشباهاها يجب حملها على الحقيقة المتعارف عليها ، وطرح تعسفات وتكلفات التأويل التي خاض فيها المعتزلة ، والتي حملوا فيها الهداية والإضلال ، والختم ، والطبع ، وغير ذلك على محامل مجازية ، سعيًا منهم لنفي خلق الله، تعالى، كل تلك المعاني في العبد على وجه الحقيقة (٢) .

وقال تعقيبًا على كلام الزمخشري في تفسير قوله، تعالى : ﴿واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه﴾ (٣): «يعني يميته»، قال السعد: «هذا تأويل المعتزلة ، وعند أهل السنة أنه يحول بين الكافر وطاعته ، حتى إذا أراد أن يؤمن والله، تعالى لا يريده، حال بينه وبين قلبه كيف شاء ، وكذا إذا أراد المؤمن أن يكفر ، ولم يرد الله، تعالى . وبالجملته فالسعيد من أسعده، الله، تعالى ، والشقي من أضله الله، تعالى، وهذا منقول عن ابن عباس والضحاك ، رضي الله عنهم ، فلا يكون قول الظالمين، بل رد قول الجاهليين» (٤) .

النتـجـة :

ما ذكره من كون الله، تعالى، هو خالق الهداية في المؤمنين، والضلال في الكافرين ، والختم ، والطبع، على قلوبهم ، والمد لهم في الطغيان ، وما شاكل ذلك ، استنادًا إلى تلك الآيات التي أفادت ذلك ، هو مذهب أهل السنة والجماعة، وسلف هذه الأمة، قاطبة ، والأدلة التي ذكرها هي بعض أدلتهم على هذا المطلب (٥) .

- (١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٩ ، شرح النسفية : ص ٦٥ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٦/ب ، وانظر : حاشيته على الكشاف : ورقة ٣٧ .
- (٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٩ بتصرف .
- (٣) سورة الأنفال ، الآية ٢٤ .
- (٤) حاشيته على الكشاف : ورقة ٦٤٥ .
- (٥) انظر مذهب أهل السنة وأدلتهم في : - مقالات الإسلاميين : ص ٢٩١ - ٢٩٢ ، رسالة الثغر : ص ٧٣ ، الإبانة : ص ١٩٨ ، ص ٢٠٩ - ٢٢٤ ، الشريعة : ص ١٥٩ - ١٦٨ ، أصول الدين : ص ١٤٠ - ١٤٢ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٤٠ - ٣٤١ ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٥٧٨ ، ص ٦٠٦ - ٦٠٧ ، ص ٦٤٧ - ٦٥١ ، الاعتقاد : ص ١٥١ - ١٥٥ ، الإرشاد ص ٢١٠ وما بعدها، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٥ - ١٣٦ ، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٧٨ - ٨٠ ، شفاء العليل : ص ٦٥ ، ص ٨٠ وما بعدها، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ١٣٧ - ١٣٨ .

وكما تأتي الهداية والإضلال ، في حق الله، تعالى ، بمعنى خلق الهدى والضلال في النفوس ، كذلك تأتي الهداية في حقه، تعالى ، بمعنى الدلالة والدعوة إلى الهدى ، وشرح الصدر ، وتوليّ التوفيق ، والإعانة عليه، وتسهيله للمهتدين ، والإضلال بمعنى ترك التوفيق ، وتضييق الصدر ، وإعدام القدرة على الاهتداء ، والإضلال عن الثواب، وطريق الجنة في الآخرة كما ذكر السعد بعض ذلك .

لكن من مذهب أهل السنة والسلف أن خلق الهداية، والتيسير لها، وشرح الصدر، تكون بفضل الله، تعالى، وإحسانه ، وذلك إذا كان من عبده إقبال على الحق باختياره. وخلق الضلال وتضييق الصدر ، والختم، والطبع، والقفل على القلوب ، كل ذلك بعذر الله، تعالى ، عقوبة وجزاء على الجرائم ، والإعراض عن الحق ، واختيار سبيل الغي والفساد (١) .

والمعتزلة ومن معهم من القدرية ، جريا على أصولهم في امتناع خلق الله، تعالى، لأفعال العباد الاختيارية ، ليصح توجيه التكليف الشرعي لهم بالأوامر والنواهي، والمدح والذم ، والثواب والعقاب ، فسَّروا الهداية والإضلال، والختم والطبع ، والأكنة، والمد في الضلال ، وغير ذلك من الأمور، بتفسيرات تقصّيها عن معنى الخلق والإيجاد، وتتوافق مع مذهبهم .

فقد فسروا هداية الله، تعالى، لخلقه ، في تلك المواضع التي دلَّ ظاهر اللفظ على الخلق والإيجاد ، إما بالدلالة والدعوة إلى الإيمان والهدى ، وإما بمعنى الحكم بأنهم مهتدين ، أو تسميتهم مهتدين ، أو الهداية بالأنطاف ، أو الهداية بالثواب (٢) .

كما فسروا إضلال الله، تعالى، لخلقه، في تلك المواضع التي دلَّ ظاهر اللفظ على

(١) انظر : شفاء العليل : ص ٨٦ ، ص ٩١ .

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٦٠ - ٢٦١ ، تمهيد الأوائل : ص ٣٧٨ - ٣٧٩ ، أصول الدين : ص ١٤١ ، تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ٢٠ ، متشابه القرآن ، القسم الثاني : ص ٤١٣ ، ص ٥٤٦ - ٥٤٧ ، المغني في أبواب التوحيد، المجلد ٣ : ج ٨ ص ٣١٨ - ٣١٩ ، الإرشاد : ص ٢١٢ - ٢١٤ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٩ .

الخلق والإيجاد ، إما بالإهلاك والتعذيب ، وإما بالتسمية والتلقيب لهم بأنهم «ضَلَالٌ» ، وإما بالوجدان على الضلال ، أي وجدهم ضالين(١) .

وهذه المعاني تفهم عندهم بحسب سياق النص ودلالته .

كما فَسَّرُوا الطبع، والختم، والأكنة، ونحوها ، إما بأنه سبحانه، وتعالى، سَمَّاهَا كذلك ، أي سماها مختوما، مطبوعا، مكنونا عليها، وإما أنه، تعالى، وَسَمَّاهَا بِسِمَات تعرفها الملائكة ، فتميز بها الكافر من المؤمن . وهذا قاله الجبائي، وابنه، ومن تبعهما. وإما أنه، تعالى، منع منهم اللطف المقرب إلى الطاعة ، لعلمه أنه لاينفعهم . وهو قول الكعبي . وإما أنه، تعالى، منعهم الإخلاص الموجب لقبول العمل ، فكانوا كمن يمنع دخول الإيمان قلبه ، بالختم والطبع عليه ، وكونه مكنونا عليه ، لأن الفعل بلا إخلاص كلا فعل . وإما الحكم والشهادة أنهم لا يؤمنون . وإما أنه مجرد تمثيل لتحقيق ، من حيث كونهم لم ينتفعوا ، فصاروا بمنزلة المختوم على قلبه ، المكنون على قلبه ٠٠٠ الخ(٢) .

وكل هذه التفسيرات عن المعتزلة ومن تابعهم لاتصح ، لكونها خلاف ظاهر النصوص الشرعية ، التي جاءت مصرحة بإسناد حقيقة الهداية والإضلال، والختم، والطبع، والأكنة ، والحَجَب(٣)، والإِقْفَال(٤) والإِغْفَال(٥)، وغير ذلك، إليه تعالى .

(١) انظر المراجع السابقة ، وانظر : متشابه القرآن ، القسم الثاني : ص ٤٤١ ، ص ٤٥١ ، تنزيه القرآن عن المطاعن: ص ١٣٧ ، ص ١٥٣ ، ص ١٨٣ ، ص ٢٠٤ ، ص ٣٨٦ .

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٥٩ ، تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ١٤ ، ص ١٢٨ ، ص ٢٢٩ ، ص ٣٨٦ ، متشابه القرآن : القسم الثاني : ص ٤٦٦ ، المغني في أبواب التوحيد ، المجلد ٣ : ج ٨ ص ٣١١-٣١٢ ، الإرشاد: ص ٢١٣-٢١٤ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٥ .

(٣) كقوله تعالى ﴿ وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا ﴾ سورة الإسراء ، الآية ٤٥ .

(٤) كقوله تعالى ﴿ أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ﴾ سورة محمد، الآية ٢٤ .

(٥) كقوله تعالى : ﴿ ولاتطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا ﴾ سورة الكهف ، الآية ٢٨ .

وتأويلها إلى غير مدلولاتها الحقيقية ، إلى معان مجازية ، وتمثيلات ، وتشبيهات ، من قبيل التكلف والتعسف في لَيِّ الآيات وتطويعها لخدمة أغراض مذهبية باطلة ، بما يخالف ما أجمع عليه أهل السنة ، وسلف الأمة .

وقد أجرى أهل السنة الختم ، والطبع ، والأكنة ، ونحوها ، على معانيها الحقيقية . والختم هو بعينه الطبع ، فقالوا في معنى الختم : التغطية على الشيء والاستيثاق منه ، حتى لا يدخله شيء . والمعنى أن الله ، تعالى ، فعل في قلوبهم هذا الختم ، فلا يصل إلى قلوبهم الإيمان ، ولا مخلص لهم من الكفر (١) .

ومثل الختم ، الران ، والأقفال ، التي يجعلها الله ، تعالى ، على القلوب ، كما جاءت الآيات الدالة على ذلك ، فهي كلها أمور حقيقية يخلقها الله ، تعالى ، تمنع الإيمان ، أو تمنع الانتفاع بالقرآن ، والهدي النبوي . لكن قالوا : الران أيسر من الطبع ، والطبع أيسر من الأقفال ، والأقفال أشد ذلك كله (٢) .

وقالوا في معنى الأكنة : إنها الأغطية ، فهي جمع «كِنَان» ، فالله ، تعالى ، جعل على قلوب الكافرين المعاندين ، أغطية على وجه الحقيقة ، تمنع وصول الإيمان ، والانتفاع بما جاءهم من الحق (٣) ، والله ، تعالى ، أعلم بطبيعة هذا الختم ، والطبع والأكنة ، لكنها ليست من قبيل الاستعارة والتشبيه ، لبيان انصرافهم عن الهدى والحق .

وهذا كله يدل على أن الذي يخلق الهداية والإضلال ، ويوصلها إلى القلوب هو الله ، تعالى ، فمن أراد الله ، تعالى ، له الهداية ، سَهَّلَهَا له ، وشرح صدره لها ، ثم خلقها في قلبه ، ومن أراد له الضلالة ، صرفه عن سبيل الهداية ، وضيق صدره في قبولها ،

(١) انظر : تفسير ابن جرير : ج ١ ص ١١٣ ، تفسير القرطبي : ج ١ ص ١٨٦ ، تفسير ابن كثير : ج ١ ص ٧٠ ، شفاء العليل : ص ٩٢ .

(٢) انظر : تفسير ابن كثير : ج ١ ص ٧٠ .

(٣) انظر : تفسير ابن جرير : ج ٧ ص ١٦٩ - ١٧٠ ، تفسير القرطبي : ج ٦ ص ٤٠٤ ، ولمعرفة المزيد من أخوات الختم ، كالغطاء ، والحجاب ، والوقر ، والصرف ، ... الخ . انظر : شفاء العليل : ص ٩٢ - ١٠٩ .

وجعل على قلبه الران والأكنة ، ثم خلق الضلالة في قلبه ، وإن شاء ختم على قلبه ، وجعل عليها الأقفال ، فلا يصل إلى قلبه الإيمان البتة ، ولا يمكنه الإيمان الا بأن يشاء الله ، تعالى .

والسعد ، رحمه الله ، تعالى ، اقتصر من الأدلة على بعض أدلة الكتاب ، وهي كثيرة جدا ، ولو أخذت بإيرادها لطال الفصل ، ففي ما تقدم من الآيات كفاية ، لكنه أغفل الأدلة من السنة على كون الهداية والإضلال من الله تعالى ، فقد تواترت الأحاديث في هذا المعنى تواترا معنويا مستفيضا ، فمن ذلك قوله ، صلى الله عليه وسلم : «اللهم اهدني فيمن هديت » (١) ، وقوله ، صلى الله عليه وسلم : «اللهم إيت نفسي تقواها أنت خير من زكاها ، وأنت وليها ومولاها» (٢) ، وقوله ، صلى الله عليه وسلم ، في خطبة الحاجة : « إن الحمد لله ، نستعينه ، ونستغفره ، ونعوذ به من شرور أنفسنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل الله فلا هادي له » (٣) .

وقوله ، صلى الله عليه وسلم : «اللهم إني أعوذ بعزتك ، لا إله إلا أنت أن تضلني ، أنت الحي الذي لا يموت » (٤) .

والأحاديث في هذا الباب كثيرة ، وقد تقدم طرفا منها في مبحث خلق أفعال العباد .

وهي صريحة في وجوب حمل الهداية على التوفيق وشرح الصدر به ، وخلق الله النفس ، إذ لا يستقيم تفسير دعاء النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ربه تبارك وتعالى

(١) أخرجه أبوداود في سننه ، كتاب الصلاة ، باب القنوت في الوتر : ج ١ ص ٣٥٩ ، والترمذي في سننه ، أبواب الصلاة ، باب ماجاء في القنوت في الوتر : ج ١ ص ٢٨٩ - ٢٩٠ ، وحكم بحسنه . وحكم الشيخ أحمد شاكر بصحته . انظر : الجامع الصحيح بتحقيق شاكر : ج ٢ ص ٣٢٩ .

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الذكر والدعاء ، باب التعوذ من شر ما عمل : ج ٢ ص ٤٨١ .

(٣) أخرجه أبوداود في سننه ، كتاب النكاح ، باب خطبة النكاح : ج ١ ص ٥٣١ ، والترمذي في سننه ، أبواب النكاح ، باب ماجاء في خطبة النكاح : ج ٢ ص ٣٨٥ .

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الذكر والدعاء ، باب التعوذ من شر ما عمل : ج ٢ ص ٤٨٠ .

بالهداية، بالتسمية مهتديا ، فلا يصح أن يكون مراده، صلى الله عليه وسلم : «سَمَنِي مهتديا»، ولا حمل الهداية على الإرشاد إلى طريق الجنة في الآخرة ، ولا على الإثابة ، ولا على الألفاظ، لأنها حاصلة ، ولا بالدلالة والإرشاد ، لأنها حاصلة ، أيضا ، فلا يتصور طلبها ، والطلب يكون لما ليس بحاصل ، أو طلب الثبات على الهداية ، وبقائها واستمرارها ، كما هو دعاء النبي ، صلى الله عليه وسلم ، مما هو ، أيضا، ليس بحاصل للكل .

فدلت عموم الآيات والأحاديث على وجوب حمل الهداية على حقيقتها ، وتأويل القدرية لها ، بالدعوة إلى الإيمان والطاعة والدلالة عليهما ، باطل لأمر : الأول : إجماع الأمة على اختلاف الناس في الهداية ، فبعضهم مُوَفَّقٌ مَهْدِي ، وبعضهم مخذول ضال . ومعلوم أن الدعوة عامة لجميع الأمة ، لا اختلاف فيها ، فلا يصح تأويل الهداية بها . الثاني : الدعاء بهما ، كما ثبت عن النبي، صلى الله عليه وسلم ، وعن سلف الأمة بالإجماع ، نحو «اللهم اهدنا الصراط المستقيم» . والدعوة التي قَسَّرَ المعتزلة بها الهداية حاصلة ، فلا يتصور طلبها . والطلب إنما يكون لما ليس بحاصل واختلاف الناس ليس في الدعوة نفسها ، بل في وجود الانتفاع بها وعدمه . الثالث: كونه مَهْدِيًّا من صفات المدح، دون كونه مدعوا ، إذ لا يمدح به أصلا ، فلا يصح حملها على الدعوة .

وأما تفسيرهم للختم والطبع ، والأكنة . . . الخ بتلك التفسيرات ، فلا يصح، أيضا ، لأن الله، تعالى، ذكر تلك الأفعال في معرض امتناع الإيمان منهم لأجل ذلك . حيث قال : ﴿سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم﴾ أي لا يؤمنون لأجل الختم . لأن قوله «ختم . . .» استئناف لبيان السبب (١)

قال بعض أهل التحقيق : «والله ما قالت القدرية ، كما قال الله، عز وجل ، ولا كما قال النبيون ، ولا كما قال أهل الجنة، ولا كما قال أهل النار ، ولا كما قال أخوهم إبليس، لأن الله، تعالى، قال ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ (٢)، وقال

(١) عن المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٥ - ١٣٦ بتصرف .

(٢) سورة النحل ، الآية ٩٣ .

﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ (١)، وقال شعيب، عليه السلام : ﴿وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا﴾ (٢)، وقال موسى ، عليه السلام : ﴿إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء﴾ (٣)، وقال نبينا ، صلى الله عليه وسلم : ﴿قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله﴾ (٤)، وقال أهل الجنة : ﴿الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾ (٥)، وقال أهل النار : ﴿ربنا غلبت علينا شقوتنا﴾ (٦)، وقالوا ، أيضا : ﴿بلى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين﴾ (٧)، وقال إبليس : ﴿رب بما أغويتني﴾ (٨) (٩) .

قال بعض العلماء : مسألة ينقطع بها القدري ، يقال له : أراد الله، عز وجل من العباد أن يؤمنوا فلم يقدر، أو قدر ولم يردده ؟ فإن قال : قدر فلم يرد، قيل له : فمن يهدي من لم يرد الله هدايته ؟ فإن قال : أراد ، فلم يقدر، قيل له : لا يشك جميع أنك قد كفرت (١٠) .

قال الأشعري عند حكايته ما اتفق عليه أهل السنة، والحديث، من عقائد: «وأن الله، سبحانه، وفق المؤمنين لطاعته، وخذل الكافرين، ولطف بالمؤمنين ونظر لهم،

(١) سورة الإنسان ، الآية ٣٠ ، سورة التكوين ، الآية ٢٩ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية ٨٩ .

(٣) سورة الأعراف ، الآية ١٥٥ .

(٤) سورة الأعراف ، الآية ١٨٨ .

(٥) سورة الأعراف ، الآية ٤٣ .

(٦) سورة المؤمنون ، الآية ١٠٦ .

(٧) سورة الزمر ، الآية ٧١ .

(٨) سورة الحجر ، الآية ٣٩ .

(٩) انظر : الإنصاف : ص ٤٤ ، وقد أورد مثلها الآجري في الشريعة : ص ١٦٢ - ١٦٣ ، ونسب المقالة إلى زيد بن أسلم ، واللاكتاني في شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ١ ص ١٥٢ ونسبها إلى سفيان الثوري ، ج ٣ ص ٥٦٩ ونسبها إلى زيد بن أسلم .

(١٠) انظر : الشريعة : ص ٢٤٤ .

وأصلحهم ، وهداهم ، ولم يلطف بالكافرين ، ولا أصلحهم ولاهداهم . ولو أصلحهم
 لكانوا صالحين ، ولو هداهم لكانوا مهتدين ، وأن الله ، سبحانه ، يقدر أن يصلح
 الكافرين ويلطف بهم ، حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد أن لا يصلح الكافرين
 ويلطف بهم ، حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين ، كما علم ،
 وخذلهم ، وأضلهم ، وطبع على قلوبهم» (١)

وقال ابن القيم : «اتفقت رسل الله من أولهم إلى آخرهم ، وكتبه المنزلة عليهم
 على أنه ، سبحانه ، يضل من يشاء ، ويهدي من يشاء ، وأنه من يهده الله فلا مضل
 له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأن الهدى والإضلال بيده ، لا بيد العبد ، وأن العبد
 هو الضال ، أو المهتدي ، فالهداية والإضلال فعله ، سبحانه ، وقدره ، والاهتداء والضلال
 فعل العبد وكسبه» (٢) .

(١) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٩١ - ٢٩٢ ، وانظر : رسالة الثغر : ص ٧٣ .

(٢) شفاء العليل : ص ٦٥ .

المطلب الثالث : التوفيق والخذلان :-

يرى السعد أن اللطف والتوفيق والعصمة كلها بمعنى واحد ، وهي خلق قدرة الطاعة ، وأن الخذلان خلق قدرة المعصية . وأن الموفق لا يعصي ، إذ لا قدرة له على المعصية ، وأن المخذول لا يطيع لامتناع قدرته على الطاعة . بناء على أن القدرة مع الفعل وليست نسبته إلى الطرفين على السواء . وهذا نصه :

قال : «اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة ، والخذلان خلق قدرة المعصية ، والعصمة هي التوفيق بعينه ، فإن عمت كانت توفيقا عاما ، وإن خصت كانت توفيقا خاصا . كذا ذكره إمام الحرمين ، وقال : ثم الموفق لا يعصي ، إذ لا قدرة له على المعصية (١) ، وبالعكس . ومبناه على أن القدرة مع الفعل ، وليست نسبته إلى الطرفين على السواء» (٢) .

النتيجة : لم يطل السعد في تقرير هذه الجزئية لكفاية المسألة السابقة، وهي الهداية والإضلال ، لأنهما من باب واحد ، إلا أن الهداية والإضلال يتعلقان بخلق أصل الهدى والإيمان ، والكفر والطغيان ، ومقدماتهما ، كشرح الصدر وضيقه وحرجه ، وغير ذلك من مقدماتهما في العبد، والتوفيق والخذلان يتعلقان بخلق الطاعة والعصيان ومقدماتهما في العبد ، فهذا أعم من الأول .

وقد اختلفت القدرية في تفسير هذه الحقائق ، ففسر بعضهم التوفيق بأنه ثواب يفعل الله، تعالى، مع إيمان العبد. وفسره بعضهم بالحكم من الله، تعالى، لعبده بالتوفيق، وبأنه موفق . وفسر بعضهم العصمة من الله، تعالى، بأنه ثواب للمعتصمين، وبعضهم بأنه الدعاء والبيان ، والزجر ، والوعد والوعيد . وفسر بعضهم الخذلان من الله، تعالى، لعبده ، بالتسمية والحكم ، أي سماه مخذولا ، وحكم عليه بأنه مخذول وبعضهم بأنه عقوبة من الله، سبحانه ، أي ما يفعله بهم من العقوبات (٣) .

(١) مراد السعد بقوله «ثم الموفق لا يعصي، إذ لا قدرة له على المعصية» أن من خلق الله تعالى فيه التوفيق، لا يقدر على المعصية لانشغال قدرته بما قدره الله تعالى عليه، وكذا العكس، لا أن العبد لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، والتي هي سلامة الآلات التي بها يرجع أحد مقدوريه من الفعل أو الترك، ولو كان هذا مراد السعد فلا شك أنه مذهب خاطئ ، ذهب إليه بعض الأشاعرة، وهو مذهب يخالف مذهب أهل السنة صراحة، حيث قضا باتصاف العبد بالقدرة على الفعل قبل إيقاع الفعل، وأثناء تلبسه به، وعنوا بتلك القدرة سلامة الآلات، كما تقدم بيانه لانفس الإيقاع والتأثير، فإنها لا تكون إلا مع الفعل، لاستحالة تخلف الأثر عن مؤثره المستجمع لشرائط التأثير، كما أن أهل السنة يرون أنه حتى بعد وقوع الفعل وانشغال قدرة العبد به، لازالت قدرته من جهة سلامة الآلات صالحة لإيقاع ضده، فينتقي الجبر.

(٢) انظر : المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٥٩ - ١٦٠ ، وانظر : الإرشاد: ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

(٣) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٦٢ - ٢٦٥ .

لكن عامتهم فسروا التوفيق والعصمة باللطف الإلهي ، وهو الفعل الذي يعلم الله ، تعالى ، أن العبد يطيع عنده ، وهو عندهم واجب على الله ، سبحانه وتعالى ، فالتوفيق والعصمة ، خلق الألفاظ ، وهي الأفعال التي يعلم الله ، تعالى ، أنه إذا أحدثها يطيعه العبد ، والخذلان منع هذه الألفاظ المقربة إلى الطاعة ، لعلمه تعالى أنه لا ينفعهم (٢) .

ولا شك أن الذي ذهب إليه السعد ، كما نقله عن الجويني بعد تحرير مراده ، هو مذهب أهل السنة والجماعة ، وسلف الأمة ، والذي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة ، وإجماع الأمة والأئمة .

فالله ، تعالى ، هو خالق التوفيق والعصمة في من شاء من عباده ، كما أنه ، تعالى ، هو خالق الخذلان فيمن شاء منهم ، يختص برحمته من يشاء ، ولو شاء ، تعالى ، أن يوفق الخلق أجمعين لاقتدر على ذلك ، فليس التوفيق والعصمة ، والخذلان ، مجرد إحداث ألفاظ من الله تعالى ، وصرفها ، لأنه لو كان كذلك للزم منه تكذيب الله تعالى ، باقتداره على هداية الخلق أجمعين وتوفيقهم . لقوله تعالى ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ (٤) ، إلى غير ذلك من الآيات (٥) .

ومعلوم أن الألفاظ التي يقول بها المعتزلة ، لا تشتمل على خلق نفس التوفيق وتيسير الله ، تعالى ، ذلك لبعض عبيده دون بعض ، بل هي عندهم تلك الأفعال الواجبة عليه إحداثها ، والتي يشترك ويتساوى أمامها جميع

-
- (١) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٦٢ - ٢٦٥ ، الإرشاد : ص ٢٥٤ - ٢٥٥ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٠ .
- (٢) سورة السجدة ، الآية ١٣ .
- (٣) سورة هود ، الآية ١١٨ .
- (٤) سورة الأنعام ، الآية ١٤٩ .
- (٥) انظر : الإرشاد : ص ٢٥٥ .

المكلفين ، كالتمكين من الفعل ، وخلق القدرة والإرادة العامة له ، وعدم منعه ، إلى غير ذلك من الأمور التي سموها ألقافاً . فلذلك اتفقت كلمتهم على أن الله، تعالى، ليس في مقدوره إحداث لطف يهدي ويوفق بها الخلق أجمعين ، وإلا لكان تركه بخلا وسفها (١) .

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٦ .

المطلب الرابع : الأجل والرزق والتسكير :-الأجل : -

هذا العنوان يُعنى ببحث جزئية مخصوصة في الأجل ، وهي مسألة المقتول ، أو كل من فارق الحياة ، وكان للمخلوق في موته صنع ، سواء بالمباشرة أو التولد - على مايقول به المعتزلة - هل هو ميت بأجله ، أم أن القاتل قطع عليه أجله الذي كان سيستوفيه .

في البداية عَرَّف السعد الأجل ، بأنه بمعنى «الوقت» في اللغة . وبمعنى : جميع مدة الشيء ، وبمعنى: آخر مدة الشيء، كما يقال : أجل هذا الدين شهران ، أو آخر الشهر . ثم يبيِّن أن لفظ «الأجل» شاع استعماله في آخر مدة الحياة(١) .

وقد فسَّر الأجل ، كلاميا ، بأنه الوقت الذي علم الله، تعالى، بطلان حياة الحيوان فيه(٢) .

أما مذهب السعد في المقتول ، فهذا عرض له ، ولأدلته :-

قال : «إن المقتول ميت بأجله ، أي موته كائن في الوقت الذي علم الله، تعالى، في الأزل ، وقدر حاصل بإيجاد الله، تعالى ، من غير صنع للعبد مباشرة ، ولا توليدا . وأنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت ، وأن لايموت من غير قطع بامتداد العمر ، ولا بالموت بدل القتل»(٣) .

ووافق النسفي في قوله : «والموت قائم بالميت مخلوق لله، تعالى ، لاصنع فيه للعبد تخليقا ولا اكتسابا»(٤) .

كما وافقه في قوله : «والأجل واحد» وزاد عليه قوله : « لا كما زعم الكعبي

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٠ ، وانظر : لسان العرب : ج ١١ ص ١١ .

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٠ .

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٠ .

(٤) العقيدة النسفية مع شرح السعد : ص ٦٤ .

أن للمقتول أجلين : القتل ، والموت ، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت» (١) .

أما أدلة السعد على مذهبه ، فهي قوله : «لنا : أن الله ، تعالى ، قدحكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد» (٢) . و«الآيات والأحاديث الدالة على أن كل هالك مستوف أجله من غير تقدم ولا تأخر» (٣) ، كقوله تعالى : ﴿إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (٤) (٥)

وقد أجاب السعد عن بعض الاعتراضات على مذهبه وعلى الأدلة التي ساقها :-

فالاعتراض الأول ، المعارضة ببعض النصوص الشرعية التي تخالف تلك النصوص ، كقوله تعالى ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عَمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ (٦) ، وقوله ، صلى الله عليه وسلم : «لا يزيد في العمر إلا البر» (٧) . فأجاب

(١) انظر : شرح النسفية : ص ٦٤ ، وانظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦١ .

(٢) شرح النسفية : ص ٦٤ .

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٠ .

(٤) سورة يونس ، الآية ٤٩ .

(٥) شرح النسفية : ص ٦٤ .

(٦) سورة فاطر ، الآية ١١ .

(٧) ورد هذا الحديث بلفظ : «لا يرد القدر إلا الدعاء ، ولا يزيد في العمر إلا البر ، وإن الرجل ليحرم الرزق بالذنوب يصيبه » . أخرجه ابن ماجه في سننه ، المقدمة ، باب في القدر : ج ١ ص ٣٥ ، ح (٩٠) بتقديم لفظ : «لا يزيد في العمر إلا البر . . . » كما ذكره السعد . والإمام أحمد في مسنده : ج ٥ ص ٢٧٧ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، بتقديم لفظ : «إن الرجل ليحرم . . . » في الموضعين الأول ، والآخر . والحاكم في المستدرک : ج ١ ص ٤٩٣ ، والبغوي في السنة : ج ١٣ ص ٦ ، وقوام السنة في الترغيب والترهيب : ج ١ ص ٢٠٢ ، ح (٤١٩) ، ج ٢ ص ٥١٢ ، ح (١٢٣٥) ، ففي الموضع الأول أورده بمثل صيغة ابن ماجه ، وفي الموضع الآخر ، كما هو أعلاه بلفظ : «لا يرد القضاء . . . » كلهم عن ثوبان مولى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم . وقد حكم الحاكم عليه بالصحة ، ووافقه الذهبي ، وصححه ابن حبان . قال البوصيري : سألت شيخنا أبا الفضل العراقي رحمه الله عن هذا الحديث ، فقال : هذا حديث حسن . اهـ .

انظر : مصباح الزجاجة : ج ١ ص ٦١ . كما رمز السيوطي لصحته ، انظر : فيض القدير : ج ٦ ص ٤٤٩ .

السعد عن الآية ، بأن المعنى : ولا ينقص من عمر مَعْمَرٍ ، على أن الضمير لمطلق المعمر ، لا لذلك المعمر بعينه ، كما يقال : لي درهم ونصفه . أي لا ينقص عمر شخص من أعمار أخوانه ، ومبالغ عدد أمثاله .

وعن الحديث بأنه خبر واحد ، فلا يعارض القطعي ، وبأنه قد يقال : إن المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة ، كما قيل : ذكر الفتى عمره الثاني ، أو بالنسبة إلى ما أثبتته الملائكة في صحيفتهم . فقد يثبت فيها الشيء مطلقا ، وهو في علم الله ، تعالى ، مقيد ، ثم يؤول إلى موجب علم الله ، تعالى ، وإليه الإشارة بقوله ، تعالى : ﴿ يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ﴾ (١) (٢) ، أو أن الله ، تعالى ، كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعات لكان عمره أربعين سنة ، لكنه علم أنه يفعلها ، ويكون عمره سبعين سنة ، فنُسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله ، تعالى ، أنه لولاها ، لما كانت تلك الزيادة (٣) .

قال السعد عن الجواب الأخير : «وهذا يعود إلى القول بتعدد الأجل ، والمذهب أنه واحد» (٤) .

والاعتراض الثاني ، النقض ، بأنه لو مات بأجله ، لم يستحق القاتل ذما ،

== كما رواه الترمذي عن سلمان الفارسي مرفوعا ، بلفظ : «لا يرد القضاء إلا الدعاء ، ولا يزيد في العمر إلا البر» . قال الترمذي : هذا حديث حسن غريب . انظر : سنن الترمذي ، أبواب القدر : ج ٣ ص ٣٠٣ - ٣٠٤ .

ويؤيد هذا الحديث ما جاء في الصحيحين ، عن أنس بن مالك ، وأبي هريرة ، رضي الله عنهما ، أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، قال : «من سره أن يبسط له في رزقه ، أو ينسأ له في أثره ، فليصل رحمه» أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب البيوع : باب من أحب البسط في الرزق : ج ٢ ص ٦ ، وكتاب الأدب ، باب من بسط له في الرزق بصلة الرحم : ج ٤ ص ٤٩ . ومسلم ، كتاب البر والصلة ، باب صلة الرحم : ج ٢ ص ٤٢٢ . والمقصود بقوله : «ينسأ له في أثره» أي يؤخر له في أجله . ويؤيده ما جاء عند ابن حبان من التصريح به ، حيث جاء عنده : «من أحب أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أجله» انظر : الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان : ج ١ ص ٣٣٣

(١) سورة الرعد ، الآية ٣٩ .

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٠ - ١٦١ .

(٣) انظر : شرح النسفية : ص ٦٤ .

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦١ .

ولا دية ، أو قصاصا ، ولا ضمانا في ذبح شاة الغير ، لأنه لم يقطع عليه أجلا ، ولم يحدث بفعله أمرا ، لا مباشرة ، ولا توليدا ، وبأنه قد يقتل في الملحمة ألوف ، تقضي العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان .

فأجاب : أن استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت ، بل بما اكتسبه القاتل ، وارتكبه من الفعل المنهي عنه ، فان القتل فعل القاتل كسبا ، وإن لم يكن له خلقا ، فالقاتل كَسَبَ الفعل الذي يخلق الله ، تعالى ، عقبيه الموت ، بطريق جري العادة ، ووجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي (١) . كما أجاب عن الشق الثاني بمنع قضاء العادة بامتناع موت الألف في الزمان اليسير ، فإنه قد يقع مثل ذلك بالوباء ، والزلزلة ، والغرق ، والحرق (٢) .

النقد :

هذه المسألة تشتمل عند السعد على أربعة جزئيات : **الأولى** : كون المقتول ميتاً بخلق الله تعالى ، لا بخلق العبد وكسبه ، لا مباشرة ولا توليدا . **الثانية** : كون المقتول ميتاً بأجله الذي أجله الله تعالى له أزلا من غير تقديم ولا تأخير . **الثالثة** : عدم القطع بموت أو حياة المقتول فيما لو لم يقتل ، بل الأمران جائزان من غير قطع بأحدهما . **الرابعة** : كون الأجل واحدا مطلقا . فهذه أربع جزئيات ، الثلاثة الأول متفق عليها عند أهل السنة والجماعة (٣) . وهو المذهب الحق الذي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة ، فمن نصوص الكتاب النص الذي أورده السعد ، ومنها قوله تعالى : ﴿ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾ (٤) ،

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦١ ، شرح النسفية : ص ٦٤ .

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦١ .

(٣) انظر : الإبانة : ص ٢٠٣ - ٢٠٥ ، تمهيد الأوائل : ص ٣٧٣ - ٣٧٦ ، أصول الدين : ص ١٤٢ - ١٤٤ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٤١ ، الاعتقاد : ص ١٧١ - ١٧٣ ، الإرشاد : ص ٣٦٢ - ٣٦٣ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٦٨٦ - ٦٨٧ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٦ - ١٣٧ .

(٤) سورة الأعراف ، الآية ٣٤ .

وقوله تعالى : ﴿ويستعجلونك بالعذاب ولولا أجل مسمى لجاءهم العذاب﴾ (١)، قيل المراد بالأجل هنا يوم بدر (٢)، وقوله تعالى : ﴿ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون﴾ (٣)، وقوله تعالى : ﴿وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين * ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها والله خبير بما تعملون﴾ (٤) وقوله تعالى : ﴿وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مؤجلا﴾ (٥) وقوله تعالى : ﴿لكل أجل كتاب﴾ (٦) .

ومن نصوص السنة ، مارواه سيدنا عبدالله بن مسعود في حديث مراحل الخلق المشهور، والذي جاء فيه قوله ، صلى الله عليه وسلم «ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ، ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه ، وأجله ، وعمله ، وشقي أو سعيد» (٧)، وجاء في رواية حذيفة بن أسيد عقبه مرفوعا إلى النبي ، صلى الله عليه وسلم : «ثم تطوى الصحف ، فلا يزداد فيها ولا ينقص» (٨) .

وهذا نص في استيفاء كل مخلوق أجله المكتوب من غير زيادة ولا نقصان . وأن كل ميت فهو ميت بأجله المكتوب له سلفا ، سواء كان موته قتلا ، أو غير ذلك .

وهذا الحديث لتنصيبه صراحة على تقدير كل شيء سابقا ، وهي الرزق ، والأجل ، والعمل ، والهداية والضلال ، أنكره المعتزلة ، حتى كان شيخهم أبو الهذيل

(١) سورة العنكبوت ، الآية ٥٣ .

(٢) انظر: روح المعاني : ج ٢١ ص ٨ .

(٣) سورة الحجر ، الآية ٥ ، وسورة المؤمنون ، الآية ٤٣ .

(٤) سورة المنافقون ، الآية ١٠ ، ١١ .

(٥) سورة آل عمران ، الآية ١٤٥ .

(٦) سورة الرعد ، الآية ٣٨ .

(٧)، (٨) أخرجهما مسلم في صحيحه ، كتاب القدر ، باب كيفية خلق آدمي : ج ٢ ص ٤٥١ .

العلاف يقول : «كذب عبدالله بن مسعود على رسول الله ، صلى الله عليه وسلم» (١)

ومن نصوص السنة ، قول أم المؤمنين ، أم حبيبة زوج النبي ، صلى الله عليه وسلم : «اللهم أمتعنى بزوجي ، رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وبأبي ، أبي سفيان ، وبأخي معاوية ، فقال النبي ، صلى الله عليه وسلم : «قد سألت الله لآجال مضروبة ، وأيام معدودة ، وأرزاق مقسومة . لن يُعَجَّلَ شينا قبل حِلِّه ، أو يُؤَخَّرَ شينا عن حِلِّه» (٢) .

فهذه الأدلة كلها سيقت للدلالة على الجزئية الثانية ، وهي كون المقتول ميت بأجله الذي كتبه الله عليه أزلا . أما الجزئية الأولى ، وهي كون موت المقتول بخلق الله ، تعالى ، فقد تقدم الكلام عليها في مبحث خلق أفعال العباد .

وقد خالف أهل السنة المعتزلة في الجزئية الأولى ، بالاتفاق ، حيث اتفقت كلمتهم ، على أن المقتول ميت بفعل القاتل توليدا (٣) ، بناء على تأثير العبد في أفعاله مباشرة ، أو توليدا ، ونفي خلق الله ، تعالى ، لها ، كما تقدم في خلق أفعال العباد .

وشذ عنهم الكعبي في التسمية فقط ، حيث منع تسمية المقتول ميتا ، لأن القتل فعل العبد ، والموت لا يكون إلا فعل الله ، تعالى ، أي مفعوله ، وأثر صنعه (٤) . وقد رد عليه البغدادي بأنه يلزم منه جحد فائدة قول الله تعالى ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ (٥) (٦) .

(١) انظر تأويل مختلف الحديث : ص ٢١ - ٢٢ ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة: ج ٣ ص ٥٩٢ .

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب القدر ، باب بيان أن الآجال والأرزاق وغيرها لا تزيد ولا تنقص عما سبق به القدر : ج ٢ ص ٤٦٠ .

(٣) انظر المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٦ .

(٤) انظر : أصول الدين : ص ١٤٣ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٤١

(٥) سورة آل عمران ، الآية ١٨٥ ، وسورة الأنبياء ، الآية ٣٥ ، وسورة العنكبوت ، الآية ٥٧ .

(٦) الفرق بين الفرق : ص ٣٤١ .

ورد عليه السعد بأن القتل قائم بالقاتل ، حال فيه ، لا في المقتول ، والمقتول إنما فيه الموت ، وانزهاق الروح ، الذي هو إيجاد الله ، تعالى ، عقيب القتل . وعلى فرض كونه أراد بالقتل المقتولية ، فلا شك أنه يريد بها نفس بطلان الحياة . وبطلان الحياة هو الموت بعينه . ولهذا قيل إن في المقتول معنيين ، قتلا ، هو من فعل القاتل ، وموتا هو من فعل الله تعالى (١)

أما الجزئية الثانية فكثير من المعتزلة خالفوا فيه أهل السنة والجماعة ، وقالوا إن المقتول مقطوع عليه أجله ، والقاتل هو الذي قطع عليه أجله . ولو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي علم الله ، تعالى ، موته فيه لولا القتل (٢) .

ويكفي للعلم ببطلان هذا الرأي أن فيه دعوى اقتدار العباد على تغيير ما قد كتبه الله ، تعالى ، وعلمه ، والتنقيص مما أَجَلَهُ وَوَقَّعَهُ ، فيكون ، تعالى ، مقهورا مغلوبا . ولو جاز هذا لجاز أن يزيدوا في الآجال التي قَدَّرَهَا الله ، تعالى ، مثلما جاز التنقيص منها (٣) .

أما الجزئية الثالثة : وهي عدم القطع بموت أو حياة المقتول فيما لو لم يقتل ، فقد خالف فيه بعض المعتزلة ، فقد خالف أبو الهذيل العلاف ، وتبعه الجبائي ، أكثر المعتزلة في كون القاتل قطع على المقتول أجله ، وخالف أهل السنة ، في عدم القطع بموت أو حياة المقتول فيما لو لم يقتل ، وذهب إلى أن المقتول لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت (٤) ، تمسكا بأنه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لأجل قدره الله تعالى ،

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٠ .

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٥٦ ، وفيه نسبة هذا القول إلى الشاذ من جهالهم ، وأن أكثرهم يذهبون بمثل ماذهب إليه أهل السنة ، أصول الدين : ص ١٤٣ ، الإرشاد : ص ٣٦٢ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٦٨٦ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٦ - ١٣٧ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٠ .

(٣) انظر : الإبانة : ص ٢٠٤ - ٢٠٥ ، أصول الدين : ص ١٤٣ ، مشكل الحديث وبيانه : ص ١٤٤ .

(٤) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٥٧ ، أصول الدين : ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الإرشاد : ص ٣٦٢ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٦٨٦ ، شرح المقاصد ج ٢ ص ١٦٠ .

مغيرا لأمر علمه سبحانه وتعالى . وهو محال .

وقد أجاب السعد عن هذه الشبهة بأن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله، تعالى، بأنه لا يقتل ، فلا يلزم المحال (١) .

ثم من أئمة أهل السنة من جعل الخلاف بين الرأي السابق ذكره لكثير من المعتزلة ، وهو دعوى أن المقتول مقطوع عليه أجله ، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله ، ورأي أبي الهذيل السابق من جهة، ورأي أهل السنة من جهة أخرى، لفظيا ، لأنه لما كان الأجل زمان بطلان الحياة في علم الله، تعالى ، كان المقتول ميتا بأجله قطعا ، حتى لو قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد ، لأنه في علم الله، تعالى، قد استوفى أجله في ذاك الوقت الذي يقتل فيه ، فلا بد من موته . فلو لم يقتل عاش إلى أمده ، قطعا ، لدلالته على أنه لم يكن زمان بطلان حياته في علم الله تعالى، فثبت أن الخلاف لفظي ، وهذا ما ذهب إليه الاستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني وبعض المحققين .

لكن الحقيقة أن الخلاف بين المذهبين خلاف معنوي ، كما حققه السعد ، إذ يَبَيِّنُ أن المراد من أجل العبد هو الأجل المضاف إلى زمان بطلان حياته ، بحيث لا محيص عنه ، ولا تقدم ، ولا تأخر ، كما أشارت إليه الآيات .

بينما مرجع الخلاف في أنه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ، أم المعلوم في حقه أنه إن قُتِل مات ، وإن لم يقتل فإلى وقت هو أجل له (٢) .

والحق أن هذه المسألة فرضية ، لا واقعية ، إذ ليس للمرء القطع بموت من لم يُقتل ، وأن قتله كان أجله ، ليلزم وجوب موته ، سواء قتل أو لم يقتل ، ولا القطع بوجوب حياته إن لم يقتل ليلزم عيشه إلى أمد هو أجله ، إلا بالاطلاع على ما كتبه الله، تعالى، في حق زيد من الناس مثلا بأن أجله يوم كذا ، ساعة كذا ، وأن موته يكون قتلا فإذا جاء وقت أجله ، ولم يقتل وجب موته استنادا إلى بلوغ الأجل ، أو

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦١ .

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦١ .

وجب عيشه استنادا إلى انتفاء سبب الأجل ، فهنا يمكن للعقل أن يتفاوت نظره
ويختلف .

لكن أنى للناس العلم بهذا الأمر على هذا الوجه ، مع كون هذه القضية يلزم
منها تغير ماهو مكتوب ومقدر أزلا ، فيلزم منه جهل الرب ، جل وعلا، لأن الأجل
المكتوب واقع على تلك الصفة المقدرة أزلا، من القتل وغيره . فالحق في المسألة أن
الحكم بوقوع أجل زيد من الناس ، وعدم حصول أجل عمرو من الناس، إنما يعلم
بعد الحصول والوقوع ، فالعلم تابع للمعلوم . فما قاله السعد من عدم القطع بموت
المقتول أو امتداد عمره ، فيما لو لم يُقتل هو القول الحق ، الذي لامرية فيه .
فالأمر فيه مَفُوضٌ علمه إلى الله، تعالى ، فهو الذي كتب أجله وَقَدَّرَهُ ، أزلا، وبمجرد
موته ، على أي وجه كان ، يحكم بكونه أجله .

فالحق أن هذه المسألة تابعة لعلم العبد بها ، فالعلم كاشف لها ، وتابع لها ،
ولا يكون العلم بها إلا بعد الوقوع ، وهؤلاء المعتزلة وأبوالهذيل أرادوا أن يجعلوا
العلم الحادث مؤثرا في قدر الله تعالى وقضائه ، وهو خطأ ظاهر .

أما الجزئية الرابعة ، وهي كون الأجل واحدا ، فهذا هو المشهور عند أهل
السنة ، كما ذهب إليه السعد . استنادا إلى مطلق تلك الأدلة من الكتاب والسنة .

وذهب بعض أئمة المعتزلة إلى إثبات أجلين للمقتول ، القتل ، والموت ، فالمقتول
ميت بأجله ، مع القطع بأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد آخر ، هو أجله الثاني وهذا
القول ينسب للكعبي (١)

وهذه المسألة لم يختلف عليها أهل السنة، فهي خارجة عن محل النزاع بينهم ،
فقد اتفقوا على أن للمقتول أجلا واحدا ، وأنه مقتول لامحالة لكتابة الله، تعالى، ذلك
وتقديره ، لكون القتل والموت بخلقه تعالى .

لكن خالف بعض الأئمة في مسألة تعدد الآجال، استنادا إلى الزيادة والنقصان في
العمر، الاستفادة من تلك النصوص الشرعية التي أوردها السعد .

(١) انظر : شرح النسفية : ص ٦٤ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦١ - ١٦٢ .

* أما قول الله تعالى : ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ ، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ (١)، فلا يفيد تعدد الأجل ، حسبما ذهب إليه المفسرون . فقد ذكروا أن لهذه الآية معنيين : **الأول** ما ذكره السعد من كون الضمير في قوله تعالى : «عمره» يرجع إلى مطلق المعمر ، أي إلى الجنس ، لا على المعين الطويل العمر .

قال ابن كثير في تفسير الآية : «أي ما يُعطى بعض النطف من العمر الطويل يعلمه ، وهو عنده في الكتاب الاول ، « وما ينقص من عمره » - الضمير عائد على الجنس ، لا على المعين ، لأن المعين الطويل العمر في الكتاب وفي علم الله ، تعالى ، لا ينقص من عمره ، وإنما عاد الضمير إلى الجنس . قال ابن جرير : وهذا كقولهم : «عندي ثوبين ونصفه» أي : ونصف آخر (٢) .

ورود عن ابن عباس في تفسير الآية أنه قال : ليس أحد قضيت له طول عمر وحياة إلا وهو بالغ ما قدرت له من العمر ، وقد قضيت ذلك له ، فإنما ينتهي إلى الكتاب الذي قدرت لايزاد عليه ، وليس أحد قضيت له أنه قصير العمر والحياة ببالغ العمر ، ولكن ينتهي إلى الكتاب الذي كتبت له (٣) .

وإلى هذا الرأي ذهب مجاهد ، والضحاك ، وغيرهما

الثاني : أن الضمير راجع إلى المعمر الأول ، والمعنى : ما يُعَمَّر من معمر ولا ينقص من عمره بفناء ما فنى من أيام حياته ، إلا وذلك مكتوب .

قال سعيد بن جبير : «مكتوب في أول الكتاب : عمره كذا وكذا سنة . ثم يكتب أسفل من ذلك : ذهب يوم ، ذهب يومان ، ذهبت ثلاثة ، إلى أن ينقطع عمره» .

(١) سورة فاطر . الآية ١١ .

(٢) تفسير ابن كثير : ج ٦ ، ص ٥٢٥ ، وانظر : تفسير ابن جرير : ج ٢٢ ص ١٢٢ ، زاد المسير : ج ٦ ، ص ٤٨٠ ، تفسير القرطبي : ج ١٤ ، ص ٣٣٣ .

(٣) تفسير الطبري : ج ٢٢ ، ص ١٢٢ ، تفسير ابن كثير : ج ٦ ص ٥٢٥ .

وهو مروي عن ابن عباس ، أيضاً ، وبه قال عكرمة وغيره (١) .

ويرى ابن تيمية جواز حمل الآية على الزيادة والنقصان الحقيقيين من العمر المكتوب استناداً إلى تلك الأحاديث التي وردت في هذه المسألة (٢)

* وأما الآية الأخرى ، وهي قوله تعالى : ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (٣) فهذه الآية قد اختلف فيها المفسرون على أقوال عدة ، ليس ههنا مجال لذكرها كلها ، غير أنه قد جاء منها ، القول بكون هذا المحو والتثبيت عاماً في كل شيء ، في الرزق ، والأجل ، والسعادة والشقاوة . وهو مروي عن عمر ، وابن مسعود ، والضحاك ، وغيرهم . وبعضهم أطلق المحو والتثبيت في كل شيء عدا الشقاوة والسعادة ، وبعضهم زاد الأجل . وبعضهم خصها بغفران الذنوب ، فمن غفر له محي ذنبه ، ومن لم يغفر له أثبت ذنبه ، وبعضهم خصها بالقرآن ، بمحو المنسوخ وإثبات المحكم (٤) .

غير أن ما ذكره السعد من تفسير المحو والإثبات بأنه ما أثبتته الملائكة في صحيفتهم ، وأنه قد يثبت فيها الشيء مطلقاً ، وهو في علم الله تعالى مقيد ، ثم يؤول إلى موجب علم الله تعالى . لم أجد أحداً أشار إليه في التفسير المأثور عن الصحابة والتابعين . غير أنه قد جاء عن بعضهم القول بأنه تعالى يمحو من ديوان الحفظة ما ليس فيه ثواب ولا عقاب ، ويثبت ما فيه ثواب وعقاب . لكن هذا خاص في محو وإثبات مخصوص ، وليس عاماً شاملاً في كل شيء (٥) ، فليس فيه ذكر محو وإثبات الآجال بالزيادة والنقصان ، من صحف الملائكة .

(١) انظر : تفسير الطبري : ج ٢٢ ص ١٢٢-١٢٣ ، زاد المسير ج ٦ ، ص ٤٨٠ - ٤١٨ ، تفسير القرطبي : ج ١٤ ص ٣٣٣ ، تفسير ابن كثير : ج ٦ ص ٥٢٥ .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى : ج ١٤ ، ص ٤٩٠ .

(٣) سورة الرعد ، الآية ٣٩ .

(٤) انظر : تفسير الطبري : ج ١٣ ص ١٦٥ - ١٧٠ ، زاد المسير : ج ٤ ص ٣٣٧ - ٣٣٨ ، تفسير القرطبي : ج ٩ ص ٣٢٩ - ٣٣٢ ، تفسير ابن كثير : ج ٤ ص ٣٨٨ - ٣٩٢ ، روح المعاني : ج ١٣ ، ص ١٦٩-١٧٠ .

(٥) انظر : المراجع السابقة .

وهذا التفسير الذي ذكره السعد نص عليه إمام الحرمين في الإرشاد بنفس لفظ السعد (١) ، وتقي الدين ابن تيمية (٢) ، وغيرهما (٣) ، وهو يدل على أن المحو والإثبات في الآجال واردان على صحف الملائكة ، لا علمه تعالى .

فالله تعالى يكتب للعبد أجلا في صحف الملائكة ، فإذا وصل العبد رحمه زاد في ذلك المكتوب ، وإن عمل ما يوجب النقص نقص من ذلك المكتوب. وهذا التفسير لا يمنع تعدد الأجل ، كما سيأتي توضيحه .

* أما الأحاديث التي جاءت في هذا الباب ، والتي أورد السعد بعضها ، كما مر ، فقد وقع النزاع فيها بين أئمة أهل السنة .

فالذي رجحه أكثر الأئمة أن الزيادة والنقصان في العمر ، اللذين دلت عليهما الأحاديث ليست على حقيقتها وظاهرها ، بل هو مجاز إما عن طيب العيش ، فإن البر ، وصلة الرحم . يطيبان العيش ، فكأنه زيد في عمره (٤) . وعلى العكس الإثم وقطيعة الرحم ، وأما عن البركة في عمره ، والتوفيق في الطاعات ، وعمارة أوقاته بما ينفعه في الآخرة ، وصيانتها عن الضياع في غير ذلك (٥) . وإما عن بقاء ذكره الجميل بعده ، فكأنه لم يمتهن (٦) ، ومن هذا القبيل قول الخليل ، عليه السلام : ﴿ واجعل لي لسان صدق في الآخرين ﴾ (٧) ، ومنه قول أبي تمام :

- (١) انظر : الإرشاد : ص ٣٦٣ .
- (٢) انظر : مجموع الفتاوى ج ٨ ص ٥٤٠ ، ج ١٤ ص ٤٩٠ ، ج ٢٤ ص ٣٨١ .
- (٣) انظر : شرح النووي على صحيح مسلم : ج ١٦ ص ١١٤ ، فتح الباري : ج ١٠ ص ٤١٦ .
- (٤) انظر : شرح السنة : ج ١٣ ص ٧ .
- (٥) انظر : شرح النووي على صحيح مسلم : ج ١٦ ص ١١٤ ، فتح الباري : ج ١٠ ص ٤١٦ ، فيض القدير : ج ٦ ص ٤٥٠ .
- (٦) انظر : شرح النووي على صحيح مسلم : ج ١٦ ص ١١٤ - ١١٥ ، تفسير القرطبي : ج ٩ ص ٣٣٠ ، فتح الباري : ج ١٠ ص ٤١٦ .
- (٧) سورة الشعراء ، الآية ٨٤ .

تَوَفَّيْتَ الْأَمَالَ بَعْدَ مُحَمَّدٍ * * وَأَصْبَحَ فِي شُغْلٍ عَنِ السَّفَرِ السَّفَرُ (١)

وإما عن السعة والزيادة في الرزق ، فقد قيل : إن الفقر هو الموت الأكبر .
قال الشاعر :

ليس من مات فاستراح بميت * * إنما الميت ميت الأحياء

إنما الميت من يعيش فقيرا * * كاسفا باله قليل الرخاء (٢)

فلما جاز أن يُسَمَّى الفقر موتا توسعا ، جاز أن يُسَمَّى الغنى حياة ، ويسميه
زيادة في العمر ، ويريد بذلك السعة والرزق على طريق الثواب والكرامه في الدنيا (٣) ،

وإما عن نفي الآفات عنهم ، والزيادة في أفهامهم ، وعقولهم ، وبصائرهم (٤) ،
وغير ذلك من التأويلات .

وبعضهم ممن لم يحمل الزيادة والنقصان على المجاز ، فسّرهما بمثل ما ذكره
السعد من كون الزيادة والنقصان بالنسبة لما في صف الملائكة (٥) ، كما مر .

وبعضهم حمل الزيادة والنقصان بنحو ما ذكره السعد ، أيضا ، وهو أنه ، تعالى ،
كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعات لكان عمره كذا ، مثلا ، لكنه علم أنه
سيفعلها ، فيكون عمره كذا ، وهكذا يقال في النقصان (٦)

(١) انظر : ديوانه : ج ٢ ص ٢١٨ في قصيدة يرثي بها محمد بن حميد الطائي .

(٢) البيت لعدي بن رعاء الغساني ، انظر : معجم الشعراء للمرزباني : ص ٢٥٢ وفيه
«ذليلا» بدل «فقيرا» ، الأصمعيات : ص ١٥٢ ، وفيه «ذليلا» ، و«الرجاء» بدل «الرخاء»
، خزنة الأدب : ج ٩ ص ٥٨٣ . وفيه «كثيبا» بدل «فقيرا» ، اشتقاق أسماء الله لأبي
القاسم الزجاجي : ص ١٤٢ وفيه «كثيبا» . والبيت كما هو مدون نقلته عن ابن فورك في
مشكل الحديث : ص ١٤٣ .

(٣) انظر : مشكل الحديث وبيانه : ص ١٤٢ .

(٤) انظر : مشكل الحديث وبيانه : ص ١٤٢ - ١٤٣ ، فتح الباري : ج ١ ص ٤١٦ .

(٥) انظر : شرح النووي على صحيح مسلم : ج ١٦ ص ١١٤ ، فتح الباري : ج ١٠ ص
٤١٦ .

(٦) انظر : مشكل الحديث وبيانه : ص ١٤٣ ، الترغيب والترهيب لقوام السنة : ج ١ ص
٢٠٣ .

وهذا الرأي والذي قبله يدلان على تعدد الأجل ، أما الأخير فظاهر ويتصريح
السعد نفسه ، كما مر (١) .

أما الذي قبله ، فهو وإن ذكره السعد في معرض توجيه الحديث والآية لنفي
دالتهما على تعدد الأجل ، إلا أنني أرى أن الإشكال باق ، وأن هذا التوجيه لا يمنع
تعدد الأجل ، ذلك أن الأجل المكتوب في صحف الملائكة ، مطلق ، بمعنى أن
المكتوب عندهم أنه إن بر زيد ووصل رحمه ، فعمره ستون ، وإن قطع رحمه ، وأفسد
فعمره أربعون ، بينما الذي في علم الله تعالى ، أزلا ، أحدهما ، فالمآل صائر إليه .

وإنما لم يفد هذا التوجيه نفي تعدد الأجل عند الله ، تعالى ، لأنه كما جرى
الكلام في أن المآل صائر إلى ما علمه ، تعالى ، أي الذي قدره وعلمه أزلا ، كذلك جار
فيما كتبه ، سبحانه وتعالى ، في صحف الملائكة من أجل زيد المتردد بين الأربعين ، إن
لم يصل رحمه ، والستين ، إن وصلها ، فإنه ، سبحانه وتعالى ، قدر هذين الأجلين أزلا
في صحف الملائكة ، وقدر معها أحد الأجلين على التحقيق . فلا مناص من تعدد
الآجال على هذا التوجيه .

والحق أن هذه المسألة فرعية ، والخلاف فيها لا يقدح في حقائق الإيمان وأركانه ،
ذلك أن زيادة الأجل ونقصانه مقدر ، أزلا ، والكل صائر إلى أجله المكتوب ، وأسباب
الزيادة والنقصان ، أيضا مما قدرها الله تعالى ، أزلا ، وكتبها ، فلا مناص للعبد من
مما هو مقدر من فعل أسباب زيادة الأجل ، أو نقصانه ، فالقول بتعدد الأجل بعد
الإيمان بهذه الحقائق ، لا يضر . فهو في الحقيقة أجل واحد ، تعددت مراتبه في
الظاهر فقط . وقد قال ، عليه الصلاة والسلام : «اعملوا فكل ميسر لما خلق له» (٢)

(١) وانظر : حاشية ملا أحمد على شرح النسفية : ج ١ ص ١٥٧ .

(٢) متفق عليه من حديث علي ، رضي الله عنه ، واللفظ لمسلم .

انظر : صحيح البخاري ، كتاب القدر ، باب «وكان أمر الله قدرا مقدورا» : ج ٤ ص ١٤٤ ، صحيح مسلم ، كتاب القدر ، باب كيفية خلق آدمي : ج ٢ ص ٤٥٤ .

قال الشهرستاني «قد قيل إن المكتوب في اللوح المحفوظ حكمان ، حكم مطلق ، بالأجل والرزق ، وحكم مقيد بشرط إن فعل كذا يزداد في رزقه ، وأجله ، وإن فعل كذا نقص منهما كذا ، وعليه حمل ماورد في الخبر من صلة الرحم يزيد في العمر» (١) .

أما فيما يتعلق بالاعتراض الآخر الذي اعترض به القدرية على مذهب أهل السنة ، فجواب السعد واضح ولا يحتاج إلى تعليق ، وقد أشار إلى هذين الاعتراضين قبله شيخه العضد الإيجي (٢) .

(١) نهاية الاقدام : ص ٤١٦ .

(٢) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٧ .

الرزق : -

هذه الجزئية تُعْنَى ببحث مسألة الانتفاع من الحرام ، من حيث كونه رزقا من الله ، تعالى ، أو ليس برزق ، وبمعنى آخر هل يضاف الرزق المكتسب من الحرام إلى الله تعالى ، فيكون الله ، تعالى ، هو رازق عبده هذا الحرام ، أم أن الحرام ليس برزق من الله تعالى ؟ .

«الرَّزْقُ» بالكسر والفتح يطلق على المصدر ، وعلى الاسم ، والذي هو بمعنى الشيء المرزوق . لكن المصدر الحقيقي يأتي بالفتح ، واسم المصدر بالكسر ، فيقال على سبيل المثال : «هذا رَزَقَ الله تعالى ، ورزقه» بمعنى المصدر على الأول ، واسم المصدر على الثاني .

كما يقال : «هذا رَزَقَ الله تعالى ورزقه» بمعنى الشيء المرزوق .

قال في اللسان : «الرَّزْقُ» على لفظ المصدر : ما رزقه إياه . والجمع أرزاق» (١) .

لكن الاستعمال الشائع ، المتداول ، بين الناس بالكسر ، ومنه قوله تعالى : ﴿كَلِمَاتٍ دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾ (٢) وقوله تعالى : ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ (٣) . وكل المواضع التي جاءت فيها كلمة «الرزق» في كتاب الله بمعنى «المرزوق» جاءت بالكسر .

والرِّزْقُ في اللغة يطلق على كل ما ينتفع به ، سواء كانت أرزاق ظاهرة للأبدان ، كالأقوات ، أو باطنة ، للقلوب ، والنفوس ، كالمعارف والعلوم ، وسواء كان في الدنيا ، أو في الآخرة (٤) .

(١) انظر : لسان العرب : ج ١٠ ص ١١٥ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية ٣٧ .

(٣) سورة الأعراف ، الآية ٣٢ .

(٤) انظر : لسان العرب : ج ١٠ ص ١١٥ ، المفردات في غريب القرآن : ص ١٩٤ ، عمدة الحفاظ : ج ٢ ص ٩٥ .

في بداية هذه المسألة عَرَّف السعد «الرَّزْق» كلاميا ، فعرفه في شرح النسفية بأنه :
«اسم لما يسوقه الله ، تعالى ، إلى الحيوان فيأكله ، وذلك قد يكون حلالا ، وقد يكون
حراما» (١) .

وعَرَّفه في المقاصد وشرحه ، وتهذيب المنطق والكلام بأنه : «ما ساقه الله ، تعالى ،
إلى الحيوان فانتفع به» (٢) ، فيدخل رزق الإنسان والدواب ، وغيرهما ، من المأكول ،
وغيره ، ويخرج ما لم ينتفع به ، وإن كان السوق للانتفاع ، لأنه يقال فيمن ملك شيئا ،
وتمكن من الانتفاع به ، ولم ينتفع به أن ذلك لم يصير رزقا له . وعلى هذا يصح أن
كل أحد يستوفي رزقه ، ولا يأكل أحد رزق غيره ، ولا الغير رزقه» (٣) .

ثم لما كان تعريف السعد هذا يدل على أن الرزق من سوق الله ، تعالى ، ومن
خلقه ، كان كل ماسيق إلى العبد رزقا ، سواء كان حلالا ، أو حراما . وقد استدل عليه
ببعض الأدلة النقلية ، وهذا نصه :

قال : «ولما كان الرزق مضافا إلى الرزاق ، وهو الله ، تعالى ، وحده ، لم يكن
الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة ، لقبحه . فيلزمهم أن من لم يأكل طول عمره إلا
الحرام لم يرزقه الله ، تعالى ، وهو باطل ، لقوله تعالى : ﴿وما من دابة في الأرض إلا
على الله رزقها﴾ (٤) (٥) .

وقد أورد السعد ثلاث اعتراضات على مذهبه هذا ، اثنان على الاستدلال
بالآية ، والثالث على نفس المذهب .

(١) شرح النسفية : ص ٦٤ .

(٢) في شرح المقاصد : «مما ينتفع به» ، ونص المقاصد ، وتهذيب المنطق والكلام أولى . إذ
المراد هو الانتفاع بالفعل ، لا مجرد صحة الانتفاع والتمكن منه ، إذ التمكن والصحة
من غير الانتفاع بالفعل لا يسمى رزقا حسب تعريف السعد ، كما يدل تمام التعريف
عليه .

(٣) المقاصد وشرحه : ج ٤ ص ١٦٢ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة : ٢٦ ب .

(٤) سورة هود ، الآية ٦ .

(٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٢ بتصرف يسير . وانظر : شرح النسفية ص ٦٥ .

أما الاعتراضان على الآية : فالأول : أن الله، تعالى، قد ساق إلى عباده كثيرا من المباح ، إلا أنه أعرض عنه لسوء اختياره .

والثاني : النقض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما .

وقد ترك السعد جواب هذين الاعتراضين .

أما الاعتراض على نفس المذهب : فلأنه لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه، ولا الذم ، والعقاب عليه .

وأجاب عن هذا الاعتراض بالمنع ، وإنما يصح هذا الالتزام لو لم يكن مرتكبا للمنهي عنه مكتسبا للقبح من الفعل . سيما في مباشرة الأسباب ، لأن السعي في تحصيل الرزق قد يجب ، وذلك عند الحاجة ، وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله ، وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي ، وقد يحرم ، وذلك عند ارتكاب المنهي ، كالغصب والسرقة ، والربا .

النقد : هذه المسألة وقع النزاع فيها بين أهل السنة والمعتزلة . فقد ذهب أهل السنة إلى أن مقسم الأرزاق كلها ، ولكل الخلق هو الله، تعالى ، وأن من انتفع بشيء فهو رزقه ، والله، تعالى، هو رازقه ، سواء كان حلالا أو حراما ، فلذلك صح أن يقال : إن كلا يستوفي رزقه ، كما قدره الله تعالى له ، فلا يسترزق أحد برزق غيره ، ولا الغير برزقه (١) .

ولهم على هذا الرأي عدة أدلة ، سيأتي ذكرها عند نقد كلام السعد . لكنهم قد اختلفوا في مُسَمَّى الرزق ماهو ، فبعضهم خصه بالماكول، أي ما ساقه الله، تعالى، إلى الحيوان فأكله (٢)، وهذا هو الرأي الذي اختاره السعد في شرح النسفية ، كما تقدم

(١) انظر : الإبانة : ص ٢٠٥ - ٢٠٧ ، تمهيد الأوائل : ص ٣٧٠ - ٣٧١ ، أصول الدين : ص ١٤٤ - ١٤٥ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٤١ ، الاعتقاد : ص ١٧١ - ١٧٣ ، الإرشاد : ص ٣٦٤ - ٣٦٥ ، التفسير الكبير : ج ٢ ص ٣٣ - ٣٤ ، ج ١٧ ص ١٩٣ - ١٩٤ ، تفسير القرطبي : ج ١ ص ١٧٧ - ١٧٨ ، ج ٩ ص ٦ - ٧ ، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ١٣٢ ، ص ٥٤١ ، ص ٥٤٥ - ٥٤٦ ، المحرر الوجيز : ج ١ ص ١٤٧ - ١٤٨ .

(٢) انظر : أصول الدين : ص ١٤٤ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٤١ ، التفسير الكبير : ج ٢ ص ٣٣ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٧ - ١٣٨ .

لكنه تخلق عنه في كتبه المتأخرة ، وأورده في شرح المقاصد على صيغة التضعيف ، حيث قال هناك : «ومن فسرهما بما ساقه الله ، تعالى ، إلى العبد فأكله ، لم يجعل غير المأكول رزقا ، عرفا ، وإن صح لغة ، حيث يقال : رزقه الله ولدا صالحا» (١) ، وبعضهم خصه بالغذاء ، أي ما ساقه الله ، تعالى ، إلى الحيوان ليتغذى به (٢) .

والمشهور هو التعريف الآخر للسعد ، وهو «ما ساقه الله ، تعالى ، إلى الحيوان فانتفع به ، سواء كان بالتغذي ، أو بغيره ، مباحا كان ، أو حراما» . فهو اختيار الأغلبية ، منهم الآمدي ، والسيد الشريف ، ونسبه إلى الأشاعرة (٣) .

قال القرطبي : «الرزق عند أهل السنة ما صح الانتفاع به ، حلالا كان أو حراما» (٤) .

أما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على أن الحرام ليس برزق من الله ، تعالى ، وأن من انتفع بحرام من أكل وغيره ، فقد انتفع برزق غيره ، لا برزق الله ، تعالى ، فعندهم من الجائز أن يفوت الحيوان رزقه ، وأن ينتفع برزق غيره (٥) .

لكنهم اختلفوا في تفسير حقيقة «الرزق» الذي يرزقه الله ، تعالى ، عباده ما هو ؟ ففسره بعضهم بالملك (٦) ، أي ما يملكه الشخص ، قال السعد : «ليس بمطرود ولا منعكس لدخول ملك الله ، تعالى ، وخروج رزق الدواب ، بل العبيد والإماء» (٧) .

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٢ .

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٧١ ، نهاية الأقدام : ص ٤١٥ ، شرح النسفية : ص ٦٥ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٣٨ .

(٣) شرح المواقف : ج ٣ ص ١٣٨ .

(٤) تفسيره : ج ١ ص ١٧٧ .

(٥) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٥٧ ، أصول الدين : ص ١٤٤ ، التفسير الكبير : ج ٢ ص ٣٣ - ٣٤ ، تفسير القرطبي : ج ١ ص ١٧٧ .

(٦) انظر : تفسير القرطبي : ج ١ ص ١٧٧ ، ج ٩ ص ٦ .

(٧) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٢ .

وقال الرازي : «هو باطل ، لأن الإنسان قد يقول : اللهم ارزقني ولدا صالحا ، أو زوجة صالحة ، وهو لا يملك الولد ، ولا الزوجة ، ويقول : اللهم ارزقني عقلا أعيش به وليس العقل بمملوك» (١). وبعضهم «بالحلال» ، وليس بمطرد لخروج رزق البهائم ، إذ لا يتصور في حقها حل ولا حرمة (٢) .

والتعريف المشهور عنهم هو «ما يصح الانتفاع به ، ولم يكن لأحد منعه» . وقد أورد عليه أن من لم يأكل طول عمره إلا الحرام لم يرزقه الله تعالى . وهو باطل لكونه خلاف الإجماع ، وخلاف قوله تعالى ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ (٣) (٤) .

ولهم على مذهبهم هذا بعض الأدلة من المعقول والمنقول ، لكن لاتصح لهم دلالتها ، أما المنقول ، فمن الكتاب قوله تعالى : ﴿وما رزقناهم ينفقون﴾ (٥) ، وقوله تعالى : ﴿أنفقوا مما رزقناكم﴾ (٦) ، وغيرها من الآيات الآمرة بالإنفاق من المال الذي رزقه الله تعالى . ففي الآية الأولى مدحهم الله ، تعالى ، على الإنفاق مما رزقهم ، وفي الآية الأخرى أمرهم بالإنفاق مما رزقهم ، وقد اتفق العلماء ، على أنه لو أنفق من الحرام والمغصوب ، لم يستحق المنفق المدح ، ولا جاز له الإنفاق من المغصوب ، بل يجب عليه رده . فدل هذا على أن الحرام لا يكون رزقا (٧) .

(١) انظر : التفسير الكبير : ج ٢ ص ٣٣ .

(٢) المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٨ .

(٣) سورة هود الآية ٦ .

(٤) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٨ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٢ . وانظر : أصول الدين : ص ١٤٥ .

(٥) سورة البقرة ، الآية ٣ .

(٦) سورة البقرة ، الآية ٢٥٤ ، سورة المنافقون ، الآية ١٠ .

(٧) انظر : تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ١٢ ، الكشف : ج ١٠ ص ١٣٢ ، مع حاشية السيد الشريف ، وكتاب الإنصاف لابن المنير بذييل الكشف ، وحاشية السعد على الكشف : ورقة ٦٧ .

وقد أجاب أهل السنة بأنه، سبحانه وتعالى، خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التشريف، كما يقال في حقه تعالى: ياخالق المحدثات والعرش والكرسي، ولا يقال: ياخالق الكلاب، والخنازير، وإن كان الكل خلقه (١) فالمدح والأمر بالإتفاق، إنما يكون بالإتفاق من الحلال، وأن الإتصاف بالتقوى، كما جاء في صفة المتقين في سورة البقرة، يقتضي الإتفاق من الحلال.

وأن الاسناد إلى الله، تعالى، عند الإطلاق منصرف إلى ما هو أفضل وأكمل (٢) أي ينفقون، أو أنفقوا، من أفضل وأكمل ما رزقكم الله تعالى.

ومن السنة استدلووا بحديث صفوان بن أمية أنه قال: كنت عند النبي، صلى الله عليه وسلم، فجاء عمرو بن قرّة، فقال: يا رسول الله، إن الله كتب علي الشّقوة، فلا أراني أرزق إلا من دفي بكفي، فأذن لي في الغناء، من غير فاحشة، فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «لا آذن لك ولا كرامة، ولا نعمة عين، كذبت أي عدو الله، لقد رزقك الله طيبا حلالا، فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه، مكان ما أحل الله، عز وجل، لك من حلاله، ولو كنت تقدمت إليك لفعلت بك وفعلتُ» (٣).

وقد استدل بهذا الدليل من المعتزلة، أبي الحسين البصري، في كتابه «الغرر»، ولا يصح الاحتجاج به لوجوه: الأول: أنه حديث آحاد، وهم قد أقصوها عن نطاق الأدلة القطعية المعتبرة.

الثاني: أنه حديث واهي، بل هو باطل، لأن فيه راويين معروفين بالكذب (٤).

(١) انظر: التفسير الكبير: ج ٢ ص ٣٤.

(٢) انظر: حاشية السيد الشريف على الكشاف: ج ١ ص ١٣٢، حاشية السعد عليه: ورقه ٦٧.

(٣) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الحدود، باب المختين: ج ٢ ص ٨٧١ - ٨٧٢، ح (٢٦١٣).

(٤) في سننه بشر بن نمير البصري، قال في مصباح الزجاجة، بتحقيق الكشناوي: ج ٣ ص ١١٩ - ١٢٠: «هذا إسناد ضعيف». بشر بن نمير البصري، قال فيه يحيى بن=

الثالث : وعلى فرض صحته، فهو حجة لأهل السنة ، لأن قوله ، عليه الصلاة والسلام : «فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه» صريح في أن الرزق قد يكون حراماً (١) .

أما المعقول فقد استدلوا بأن الرزق الحرام قبيح ، وفاعله فاعل للقبح ، وهو تعالى منزّه عن فعل القبيح ، فوجب تنزيه الله، تعالى، عن إيصال الرزق الحرام ، وعن إضافته إليه . بل هو بكسب العبد . وقد تقدم جواب مثل هذه المسألة ، في مبحث شمول قدرته تعالى ، وشمول إرادته ، حيث ذكرت هناك ، أنه تعالى لا يقبح منه شيء، لأن أفعاله لا تخلو عن حكمة ومصلحة ، وأن الكل ملكه ، فهو يتصرف في ملكه كيف يشاء . وأن خالق القبيح لا يتصف بالقبح ، بل صفة القبح تكون فيمن اكتسبها وقامت به (٢) .

كما استدلوا على منع كون الحرام رزقاً من الله، تعالى ، بجواز دفعه عن متعاطيه ، والذم والعقاب عليه . وهذه قد أجاب عليها السعد ، كما تقدم في العرض .

* أما فيما يخص نقد كلام السعد ، ففيما يتعلق بتعريفه لحقيقة الرزق كلامياً ، نراه قد ترك التعريف الأول في كتبه المتأخرة ، كما أشرت قبل قليل ، وأخذ بالرأي المشهور عن أهل السنة ، وهو أولى بالاعتبار لكون الأرزاق تطلق على المأكول والمتغذي به وغيره ، فهو شامل لكل ما يصح أن ينتفع ، حتى العلوم والإدراكات ، والفهوم، والآلات، والمباني ، . . . الخ ، إذ الكل يصدق عليه أنه رزق ، وأن الله هو رازقه .

== سعيد القطان : كان ركناً من أركان الكذب . وقال أحمد: ترك الناس حديثه . وقال البخاري : منكر الحديث . وقال أبو حاتم : متروك . وقال النسائي : غير ثقة . وفيه يحيى بن العلاء ، قال فيه أحمد : كان يضع الحديث ، وقال ابن عدي : أحاديثه لا يتابع عليها ، وكلها غير محفوظة، والضعف على روايات حديثه بيّن ، وأحاديثه موضوعات .

(١) انظر : التفسير الكبير : ج ٢ ص ٣٤ .

(٢) انظر : ج ٣ ص ١٠٦٤ ، ج ٣ ص ١٠٩٧ من البحث .

ثم تحديد السعد بالانتفاع بدل صحة الانتفاع ، هو الأوجه والأليق بتعريف الرزق ، إذ صحة الانتفاع ، دون الانتفاع بالفعل ، لا يدل على كون المال رزقا لمن صح عنده الانتفاع به ، إذ المقصود من الرزق الارتزاق بالفعل حتى يصح كون المرتزق رزقا ، وإلا لكان رزقا له ، حال كون غيره منتفع به بالفعل .

وعلى هذا صحت القاعدة التي ذكرها السعد في كون كل أحد يستوفي رزقه ، ولا يأخذ أحد رزق غيره ، ولا الغير رزقه . فكل ما انتفع به ابن آدم وغيره من الحيوانات ، فهو رزقه الذي ساقه الله ، تعالى ، إليه . وكل ما لم ينتفع به ، سواء بالتلف ، أو بتناول الغير له ، على وجه الحل ، أو الحرمة ، فقد خرج عن كونه رزقا له . بل أصبح رزقا لغيره في الصورة الأخيرة .

* لقد أورد السعد على مذهبه هذا دليلا نقليا واحدا ، وهو قوله تعالى : ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ (١) ، وهو من أدلة عامة أهل السنة على كون الحرام وغيره يعد رزقا .

تقريره : ثبت بمقتضي هذه الآية أن إيصال الرزق إلى كل حيوان واجب على الله تعالى بحسب الوعد ، وبحسب الاستحقاق ، والله تعالى لا يخل بالواجب (٢) ، ثم قد نرى إنسانا لا يأكل من الحلال طول عمره ، كمن يغصب جارية ثم يولدها بالحرام ولدا ، ثم يسقي ذلك الولد ألبانا مغصوبة ، حتى ينشأ ، ثم يطعمه بعد ذلك من الحرام إلى أن يبلغ ، فيصير لصا ، فيأكل من الحرام طوال حياته إلى أن يموت .

وكالدابة من تتاج مغصوب لم تغلف إلا الحرام ، حتى موتها . فلو لم يكن الحرام رزقا لكان الله تعالى ، ما أوصل رزقه إلى هذا الإنسان ، وتلك الدابة ، فيكون تعالى قد أخل بالوعد الذي أوجبه على نفسه ، والإخلال بالوعد من طرفه

(١) سورة هود ، الآية ٦ .

(٢) الوجوب هنا وجوب تفضل ، ووعد تكرم ، ووجوب شرعي سمعي منه ، تعالى ، لا وجوب عقلي . لأنه تعالى لما ضمن أن يتفضل بالأرزاق على خلقه أبرزه في حيز الوجوب . انظر : البحر المحيط : ج ٥ ص ٢٠٤ ، روح المعاني : ج ١٢ ص ٢ .

محال . فعلمنا أن الحرام رزق الله تعالى (١) .

أما الاعتراضان اللذان أوردهما السعد على الاستدلال بالآية ، ولم يجب عنهما ،
فجوابهما يسير ، مع أن بعض المحققين قد استصعب جواب الاعتراض الثاني .

أما الاعتراض الأول ، وهو أن الله ، تعالى ، قد ساق إليه كثيرا من المباحات ،
لكنه أعرض عنه لسوء اختياره . فقد أجاب المحقق حسن جلبي بأن هذا الاعتراض
سهل دفعه ، وذلك بأن يفرض أن الله ، تعالى ، لم يسق إليه شيئا من المباح (٢) .
فلاعتراض ساقط .

أما الاعتراض الثاني ، وهو النقض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما ، فقد
وصفه المحقق حسن جلبي بأنه قوي ، ثم أجاب عنه ، بأن معنى الآية ، وما من دابة
تتصف بالمرزوقية إلا على الله رزقها (٣) ، لكنه استدرك بأن هذا الجواب غير مجد ،
أيضا ، لأن من أكل الحرام طول عمره ، لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص
للرزق بالحلال (٤) .

والحق أن هذا الاعتراض ليس بقوي ، وأن الجواب عليه يسير ، ذلك أن النقض
إنما جاء في نوع مخصوص من أنواع الرزق الكثيرة ، وهو المأكول والمتغذى به .
بينما مفهوم الرزق أوسع من ذلك ، فالوجود نفسه رزق ، والروح رزق ، والعقل رزق ،
وكلها من الله ، تعالى . فلا شك أن من اتصف بشيء منها ، فقد صح كونه
مرزوقا ، وأن الله تعالى هو رازقه ، فمهما وجد حي ، وجدت معه هذه الأرزاق ، إذ
لايتصور وجود حي دون أن يكون مرزوقا بإحدى هذه النعم ، أوكلها .

(١) انظر : التفسير الكبير : ج ١٧ ص ١٩٣ ، وانظر : الإبانة : ص ٢٠٥ - ٢٠٦ ،
أصول الدين : ص ١٤٥ ، تفسير القرطبي : ج ١ ص ١٧٧ .

(٢) حاشيته على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٣٨ ، وانظر : حاشية محي الدين زاده على
تفسير البيضاوي : ج ١ ص ٩٣ .

(٣) وانظر : حاشية محي الدين زاده على تفسير البيضاوي : ج ١ ص ٩٤ .

(٤) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

قال الامام القرطبي : قيل - أي هذه الآية - عامة في كل دابة ، وكل دابة لم ترزق رزقا تعيش به ، فقد رزقت روحها» (١) .

ومن الدلائل على كون الرزق يطلق على غير المأكول والمتغذى به ، قوله تعالى في حق الشهداء: ﴿بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾ (٢) ومعلوم أن رزقهم ليس الأكل والتغذي ، وإنما ذلك في الآخرة .

ثم حتى على فرض قصر الرزق في الآية على المأكول والمتغذى به ، فلا يتصور ، أيضا ، أن يكون هناك حيوان حي يموت ، ولم يتغذى ، ويأكل شيئا إطلاقا ، لا حالا ، ولا حراما ، لأن الحيوان ، سواء كان نطفة ، أو علقة ، أو مضغة ، أو جنينا في بطن أمه ، مرزوق بأنواع عديدة من الغذاء ، الواصل إليه من أمه الحامل به . إذ لا يتصور أن تكون هناك نطفة ، أو علقة ، أو مضغة ، أو جنينا ، حيا ، لا يتغذى ، بمعنى لا يرد إليه ما يكون سببا في نماء جسمه ، ثم بعد ذلك إما أن يخرج إلى الدنيا فيستمر في تناول الطعام ليعيش ، أو ينقطع عنه الطعام فيموت ، أو لا يكتمل نموه في بطن أمه ، أو يكتمل ولا يخرج حيا ، وهو في كل هذه الحالات السالفة قد تحقق كونه مرزوقا ، وأنه قد بلغه رزقه ولو لحظة ، وإلا لما كان حيا ، ولما صدق اسم الحياة عليه .

ثم إن لفظ الآية يدل على هذا المعنى ، أي الشامل لكل حي ، سواء كان جنينا ، أو منفصلا بحياته عن أمه ، لأن لفظ الدابة تشمل كل حي يدب على وجه الأرض ، باتفاق المفسرين (٣) ، سواء كان إنسانا ، أو حيوانا ، فحينئذ يشملها ويشمل أجننتها ، لأن قوله تعالى : «في الأرض» يدل عليها ، سواء كان الجار والمجرور متعلقا بمحذوف صفة لـ «دابة» ، غير منتزع منها ، تقديره : «كائنة» ، والمعنى :

(١) تفسيره : ج ٩ ص ٦ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٦٩ .

(٣) انظر : زاد المسير : ج ٤ ص ٧٨ ، تفسير القرطبي : ج ٩ ص ٦ ، البحر المحيط : ج ٥ ص ٢٠٤ ، روح المعاني : ج ١٢ ص ٢ .

«وما من دابة كائنة في الارض» . أو كان الجار والمجرور متعلقا بمحذوف صفة
 لدابة» منتزعا منها ، تقديره «يَدُبُّ» لأن «دابة» اسم فاعل من دَبَّ يَدُبُّ . فيجوز
 تعلق الجار والمجرور بمحذوف صفة مشتق من اسم الفاعل ، والمعنى : «وما من دابة
 تدب في الارض» .

أما دلالة الآية على المعنى المطلوب على الإعراب الأول فظاهر ، لأن كل حيوان
 كائن في الأرض ، سواء كان جنينا في بطن أمه ، أو منفصلا بنفسه .

وأما على الإعراب الآخر ، فلأن ديبب الجنين بدييب أمه الحامل له .

وبذا يعلم بطلان هذا الاعتراض ، وأنه مجرد افتراض لارصيد له من التحقق
 الخارجي .

وأما الاعتراض الثالث فقد أجاد السعد جوابه ، وذلك بناء على أن للعبد
 كسبا حقيقيا في فعله ، كما تقدم في مبحث خلق أفعال العباد (١) .

وقد اقتصر السعد على الاستدلال بهذه الآية فقط . والآيات في هذا المعنى
 كثيرة ، من أصرحها ، إضافة إلى الآية السابقة ، قوله تعالى : ﴿هل من خالق غير
 الله يرزقكم من السماء والأرض﴾ (٢) ، وقوله تعالى ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة
 المتين﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق﴾ (٤) ، وقوله
 تعالى : ﴿له مقاليد السماوات والأرض يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر﴾ (٥) ، وقوله تعالى :
 ﴿كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور﴾ (٦) .

ذكر القرطبي أن بعض النبلاء استدل بذكر المغفرة في هذه الآية ، على صحة

(١) انظر : ج ٤ ص ١٤٤٠-١٤٤٤ ، ج ٤ ص ١٤٩١ وما بعدها من البحث .

(٢) سورة فاطر ، الآية ٣ .

(٣) سورة الذاريات ، الآية ٥٨ .

(٤) سورة النحل ، الآية ٧١ .

(٥) سورة الشورى ، الآية ١٢ .

(٦) سورة سبأ ، الآية ١٥ .

كون الحرام رزقا (١)، لأن المغفرة لا تكون إلا للمعصية ، وهي قد جاءت بعد الأكل من رزق الرب ، جل وعلا .

ومنها قوله تعالى ﴿وأصبح الذين تمنوا مكانه بالأمس يقولون ويكأن الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر﴾ (٢) .

وهذه الآية صريحة في أن الحرام يسمى رزقا ، وأن الله، تعالى، هو الذي ساقه إلى عبده . إذ قد جاءت هذه الآية خاتمة قصة قارون الذي خسف الله، تعالى، به وبيداره الأرض ، وكان قد ذكر الله، تعالى، من أمره أنه آتاه من الكنوز الكثيرة ، ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة ، ثم إن الله، تعالى، وصفه بأنه كان من المفسدين في الأرض ، وأنه كان من العالين ، وأنه بغى على قومه ، وقد جاء عن بعض العلماء في تفسير بغيه أنه كان يأكل حقوق الفقراء ، ويستخف بها . ومعلوم مما لايقبل الشك أن جزءا من ماله، إن لم يكن كله ، كان قد اكتسبه بطرق غير مشروعة ، إما بمنع زكاة ماله ، والتهاون في حقوق الفقراء ، وإما بالاستيلاء على حقوق الناس وأموالهم . وإلا لما وصف بتلك الأوصاف . ومع كل هذا فقد ذكر الله، تعالى، أن هذا المال مما آتاه الله، تعالى، وحده . وذكر في ختام هذه القصة أنه سبحانه وتعالى، هو الذي بسط له الرزق ، كما قَدَّرَ على غيره .

فدل هذا كله على أن الحرام من إرزاق الله تعالى وحده ، وأنه يُسَمَّى رزقا .

* ونحن نلاحظ أن السعد لم يستدل بأي دليل عقلي على كون الحرام رزقا ، ذلك أن الدليل العقلي ، يعلم من شمول قدرته، تعالى، وإرادته ، ومن خلقه لأفعال العباد . وقد مرت تلك الأدلة العقلية هناك ، إذ الكل بخلقه، وكسب العبد الحرام بخلقه ، فتلك الأدلة هناك تفيد كونه، تعالى، خالقا لكل شيء ، ومنها أفعال العباد كلها، سواء كان طاعة ، أو معصية . فَتَنَاولَ المنتفع به المحرم ، كالمغصوب والمسروق،

(١) تفسير القرطبي : ج ١ ص ١٧٨ .

(٢) سورة القصص ، الآية ٨٢ .

والربا ، معصية ، لكن أصل خلقها بقدره الله ، تعالى ، وإرادته ، لذلك لم يحتج هنا إلى الأدلة العقلية لإثبات هذه المسألة ، اكتفاء بما ذكر هناك . وإنما الذي يحتاج إليه هنا ، إثبات إضافة الرزق المحرم إلى الله تعالى ، أي التسمية بكونه تعالى رازقا ، حتى الحرام ، وهذا إنما يعلم بالسمع .

ولنا بعد هذا أن نقول إن لفظ «الرزق» في الشرع يطلق على نوعين :

الرزق الشرعي ، وهو ما أباحه الله ، تعالى ، أو مَلَّكه العباد ، فلا يدخل الحرام في مسمى هذا النوع من الرزق ، كما في قوله تعالى ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ (١) ،

والرزق الكوني ، وهو ساقه الله ، تعالى ، إلى خلقه فانتفعوا به ، على أي وجه كان ، وإن لم يكن فيه إباحة أو تمليك ، فيدخل فيه الحرام ، كما في قوله تعالى ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ (٢) (٣) . وهذا النوع من الرزق يتضمن الشرعي ، ولا عكس ، وهو الذي دار فيه الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة ، كما مر .

(١) سورة البقرة ، الآية ٣ .

(٢) سورة هود ، الآية ٦ .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ١٣٢ ، ص ٥٤٢ . ٥٤٦ .

السعر :

«السعر» بالكسر : هو الذي يقوم عليه الثمن . وجمعه أسعار .

وقد «أسعروا» و«سّعروا» بمعنى واحد: اتفقوا على سعر .

و«التسعير» : تقدير السعر (١) . ويقال للشيء: له سعر ، إذا زادت قيمته ،
وليس له سعر ، إذا أفرط رخصه (٢) .

وإنما سُمِّيَ تقويم الأشياء تسعيرا ، أخذا من «السعر» بالفتح، وهو التهاب
النار ، فأطلق «السعر» في السوق تشبيها باستعار النار (٣) أي ارتفاعها ، لأن السعر
يوصف بالارتفاع (٤) .

والمُسعرّ : هو واضع السعر ، ومُقَدِّرُهُ ، ورافعه وخافضه ، اسم فاعل .

* وقد ذهب السعد إلى أن المُسعرّ هو الله، تعالى، وحده ، بعد أن يَبَيِّن حقيقة
السعر ماهو ، وكيف يتحدد ويتقدر في السوق .

وهذا نصه ، قال : «السعر تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان ، أو غيره ،
ويكون غلاء ، ورخصا، باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والأوان ،
والنقصان عنه ، ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد ، كتقليل ذلك الجنس ، وتكثير
الرغبات فيه ، وبالعكس ، وبما له فيه اختيار ، كإخافة السبل، ومنع التبايع ،
وادخار الأجناس ، ومرجعه ، أيضا ، إلى الله، تعالى ، فالمسعر هو الله وحده» (٥)

(١) انظر : اللسان : ج ٤ ص ٣٦٥ .

(٢) انظر : المصباح المنير : ج ١ ص ٣٢٧ - ٣٢٨ .

(٣) انظر : التوقيف على مهمات التعاريف : ص ٤٠٥ .

(٤) انظر : الفائق في غريب الحديث : ج ٢ ص ١٧٩ ، المجموع المغيث : ج ٢ ص ٨٩ .

(٥) انظر : المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٦٢ ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة
٢٦/ب - ٢٧/أ .

النقد : لم يطل السعد في تقرير هذه المسألة ، ولا ذكر الأدلة على كون المسعر هو الله تعالى .

ولاشك أن ماذهب إليه من كون المسعر هو الله ، تعالى ، وحده ، وأن تقدير السعر في السوق بخلق الله تعالى ، وإحداثه ، سواء كان بأسباب منه ، تعالى ، أو من اكتساب العباد ، لما مر من كونه ، تعالى ، خالق لكل شيء ابتداء ، هو مذهب أهل السنة ، وسلف الأمة (١) .

والمعتزلة قد خالفوا في هذا الأصل ، أيضا ، جريا على أصلهم في أفعال العباد ، فجَوَّزوا عليه أن يكون التسعير من العباد . إما توليدا ، كإخافة السبل ، ومنع التبائع ، والاحتكار ، وغير ذلك ، وإما مباشرة بالمواضعة على تقدير الأثمان (٢) .

والسعد لم يستدل على مذهبه في كون المسعر هو الله ، تعالى ، اكتفاء بما سبق في مبحث أفعال العباد .

وقد ورد من الأدلة في هذه المسألة ما يؤيد مذهب أهل السنة صراحة ، فمن ذلك حديث أبي هريرة أن رجلا جاء إلى النبي ، صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا رسول الله سَعَّرَ . فقال : «بل أدْعُو» ثم جاء رجل فقال : يا رسول الله ، سَعَّرَ ، فقال : «بل الله يخفضُ ويرفعُ ، وإنني لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة» (٣) .

ومن ذلك حديث أنس بن مالك أن الناس قالوا : يا رسول الله غلا السعر ، فسعر لنا ، فقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : «إن الله هو المسعر ، القابض ، الباسط ، الرازق ، وإنني لأرجو أن ألقى الله وليس أحسد منكم يطالبني في دم ،

(١) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٧٢ ، الإرشاد : ص ٣٦٧ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٨ .

(٢) انظر :

(٣) أخرجه أبوداود في سننه ، كتاب الإجارة ، باب في التسعير : ج ٢ ص ٢٦٧ ، الإمام أحمد في مسنده : ج ٢ ص ٣٢٧ ، ص ٣٧٢ . قال الهيثمي : رواه الطبراني في الاوسط ورجاله رجال الصحيح

(١) أخرجه أبو داود في سننه ، كتاب الإجارة ، باب في التسعير : ج ٢ ص ٢٦٧ ، وابن ماجه في سننه ، كتاب التجارات ، باب من كره أن يسعر : ج ٢ ص ٧٤١ - ٧٤٢ ، ح (٢٢٠٠) ، والترمذي في سننه ، أبواب البيوع ، باب منه ، ج ٢ ص ٣٨٨ ، الدارمي في سننه ، كتاب البيوع ، باب في النهي عن أن يسعر : ج ٢ ص ١٦٥ ح (٢٥٤٨) ، والإمام أحمد في المسند : ج ٣ ص ١٥٦ ، ص ٢٨٦ ، والطبراني ، كما في مجمع الزوائد . قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح .

وقال الهيثمي : رواه أحمد والطبراني في الأوسط ، ورجال أحمد رجال الصحيح .

انظر : مجمع الزوائد: ج ٢ ص ٩٩ .

وقال الحافظ ابن حجر : «إسناده على شرط مسلم . وقد صححه ابن حبان والترمذي» .
انظر : تلخيص الحبير : ج ٣ ص ١٥ - ١٦ .

المبحث الثالث

القضاء والقدر

المبحث الثالث : القضاء والقدر :

أصل «القضاء» في اللغة القطع والفصل والحكم ، يقال : قضى يقضى قضاء فهو قاضٍ : إذا حكم وفصل . وقد يأتي «القضاء» بمعنى الإحكام والإمضاء والفراغ من الشيء . فيكون بمعنى «الخلق» .

قال الأزهري : القضاء في اللغة على وجه ، مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه . وكل ما أُحْكِمَ عمله ، أو أُتِمَّ ، أو خُتِمَ ، أو أُدِّيَ أداءً ، أو أُوجِبَ ، أو أُعْلِمَ ، أو أُنْفِذَ ، أو أُمُضِيَ فقد قُضِيَ . وجمع «قضاء» : «أقضية» (١) . وقد يطلق «القضاء» ويراد به «المقضي»

وأصل «القَدْر» بإسكان الدال وفتحها : مبلغ الشيء ، ومساواة الشيء للشيء من غير زيادة ولا نقصان ، يقال : هذا قدر الشيء ، أي «مَبْلُغُهُ» ، ويقال : «هذا الثوب قدر هذا الثوب» أي مساوٍ له من غير زيادة ولا نقصان . الجمع : «أقْدَار» .

ثم حمل «القَدْر» بالفتح والإسكان على معانٍ أخرى ، كالقضاء والحكم في الأمر ، يقال : هذا قدر الله ، تعالى : أي قضاؤه وحكمه ، كما يطلق على الإيجاب ، والإلزام والإعلام (٢) ، كما يأتي ذكره عن السعد . وقد يطلق «القدر» ويراد به «المُقَدَّر» .

* تناول السعد في هذه الجزئية معنى القضاء والقدر ، ومتعلقهما ، والرضا بهما إن كان متعلقهما شراً ، وحقيقة القدرية الذين ذمهم الشرع .

(١) انظر : لسان العرب : ج ١٥ ص ١٨٦ ، النهاية في غريب الحديث : ج ٤ ص ٧٨ ، المفردات في غريب القرآن : ص ٤٠٦ ، عمدة الحفاظ : ج ٣ ص ٣٧٣ .

(٢) انظر : الصحاح : ج ٢ ص ٧٨٦ وما بعدها ، لسان العرب : ج ٥ ص ٧٤ وما بعدها ، النهاية في غريب الحديث : ج ٤ ص ٢٢ ، المفردات في غريب القرآن : ص ٣٩٤ وما بعدها ، كشف اصطلاحات الفنون ، طبعة خياط : ج ٣ ص ١١٧٩ .

أما تعريف القضاء والقدر ، فقد ذكر لكل منهما تعريفا اصطلاحيا مستقلا به
فعرف «القضاء» بأنه : «الخلق» (١)، و«الفعل مع زيادة إحكام» (٢)، كما في قوله
تعالى : ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ (٣) .

وعرف «القدر» بأنه «التقدير» (٤) . وهو «تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد
من حسن وقبح ، ونفع وضر ، وما يحويه من زمان ومكان ، وما يترتب عليه من
ثواب وعقاب» (٥) كما في قوله تعالى : ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾ (٦)

ثم ذكر السعد أن كلا من اللفظين قد يأتيان لمعان آخر كالإيجاب والإلزام ،
كما في قوله تعالى : ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (٧) وقوله تعالى : ﴿نَحْنُ
قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ﴾ (٨) ، والإعلام والتبيين ، كما في قوله تعالى : ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ
بَنِي إِسْرَآئِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ (٩) ، وقوله تعالى : ﴿إِلَّا أَمْرَاتِهِ
قَدَرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ (١٠) أي أعلمنا بذلك ، وكتبناه في اللوح المحفوظ (١١) .

أما فيما يخص متعلقهما ، فقد قال السعد :

-
- (١) انظر : المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٤٢ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٥/أ .
 - (٢) انظر : شرح النسفية : ص ٥٦ .
 - (٣) سورة فصلت ، الآية ١٢ .
 - (٤) المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٤٢ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٥/أ .
 - (٥) انظر : شرح النسفية : ص ٥٦ .
 - (٦) سورة فصلت ، الآية ١٠ .
 - (٧) سورة الإسراء ، الآية ٢٣ .
 - (٨) سورة الواقعة ، الآية ٦٠ .
 - (٩) سورة الإسراء ، الآية ٤ .
 - (١٠) سورة النمل ، الآية ٥٧ .
 - (١١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٢ .

«إن الحوادث بقضاء الله، تعالى، وقدره ، وهذا يتناول أفعال العباد ، وأمره ظاهر عند أهل الحق، لما تبين أنه الخالق لها نفسها ، أو الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها . فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير» (١) .

وفيما يتعلق بالرضا بهما إن تعلقا بالكفر والمعاصي والشور، يرى أن الرضى يكون بالقضاء ، لا بالمقضي .

قال : «والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي» (٢) .

وقال : «لا يقال : لو كان الكفر بقضاء الله، تعالى ، لوجب الرضا به ، لأن الرضا بالقضاء واجب ، واللازم باطل ، لأن الرضا بالكفر كفر ، لأننا نقول : الكفر مقضي لا قضاء ، والرضا إنما يجب بالقضاء، دون المقضي» (٣) .

أما فيما يتعلق بالمسألة الأخيرة ، وهي المعنيون بالذم الذي ألحقه الشرع بالقدرة ، فقد ذكر السعد ، أولا ، بعض الأدلة من السنة ، التي جاءت في ذم القدريّة منها قوله ، عليه الصلاة والسلام : «لعنت القدريّة على لسان سبعين نبيا» (٤)

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٢ .

(٢) المقاصد : ج ٢ ص ١٤٢ . تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٥/أ .

(٣) شرح النسفية : ص ٥٦ ، وانظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٧ عند جوابه على الشبهة الخامسة للمعتزلة في منع عموم إرادته تعالى .

(٤) يروى عن علي مرفوعا ، كما أخرجه الدارقطني في العلل . انظر : فيض القدير : ج ٥ ص ٢٧٦ ، كنز العمال : ج ١ ص ١١٩ . ورمز السيوطي لضعفه وذكر ابن الجوزي طريقين لهذا الحديث عن علي في سند الأول الحارث بن عبدالله الاعور الهمداني ، قال عنه ابن المديني والشعبي: كذاب ، وفي الآخر حصين بن مخارق بن ورقاء ، قال الدارقطني : يضع الحديث ، ونقل ابن الجوزي أن ابن حبان قال : لا يجوز الاحتجاج به .

انظر : العلل المتناهية ج ١ ص ١٤٢ - ١٤٣ ، تقريب التهذيب : ص ١٤٦ ، ميزان الاعتدال : ج ١ ص ٥٥٤ .

كما يروى عن ابن عمر مرفوعا ، كما هو عند الطبراني في الاوسط ، وأبويعلى في الكبير ، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٦٣٣ ، ص ٦٤٣ =

وقوله ، عليه الصلاة والسلام : «إذا قامت القيامة نادى مناد في أهل الجمع ، أين خصماء الله، فيقوم القدرية» (١) ، وقوله ، عليه الصلاة والسلام :

== وفي سند الطبراني واللالكائي محمد بن الفضل بن عطية ، وهو متروك . وفي سند أبي يعلى بقية بن الوليد وهو مدلس ، وجيب بن عمرو ، وهو مجهول . انظر : مجمع الزوائد : ج ٧ ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

كما يروى بمعنى هذا الحديث عن أم المؤمنين عائشة ، رضي الله عنها ، أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال : «سنة لعنتهم وكل نبي مجاب : الزائد في كتاب الله ، والمكذب بقدر الله ...»

أخرجه الترمذي في سننه ، كتاب القدر، وابن أبي عاصم في السنة ، وابن حبان في صحيحه ، والحاكم في المستدرک ، والطبراني في الأوسط ، كلهم من طريق عبدالرحمن بن زيد بن أبي الموال عن عبيد الله بن موهب . وصححه الحاكم، وتعقبه الذهبي بأن الحديث منكر . فمداره على عبيد الله بن موهب وهو مختلف فيه .

وقال الهيثمي : «رواه الطبراني في الأوسط ورجاله ثقات ، وقد صححه ابن حبان» .

انظر : سنن الترمذي - طبعة أحمد شاكر : ج ٤ ص ٤٥٧ ، ح (٢١٥٤) ، السنة لابن أبي عاصم : ج ١ ص ١٤٩ ، المستدرک : ج ١ ص ٣٦ ، ج ٢ ص ٥٢٥ ، ج ٤ ص ٩٠ ، موارد الظمان : ص ٤٢ ، مجمع الزوائد : ج ٧ ص ٢٠٥ .

كما يروى بمعناه عن معاذ بن جبل ، رضي الله تعالى عنه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «مابعث الله نبيا قط ، إلا وفي أمته قدرية ومرجئة يشوشون عليه أمر أمته ، وإن الله قد لعن القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبيا» .

أخرجه ابن أبي عاصم في السنة : ج ١ ص ١٤٢ ، والطبراني .

قال الهيثمي في مجمع : ج ٧ ص ٢٠٤ : «وفيه بقية بن الوليد ، وهو لين ويزيد بن حصين لم أعرفه» .

وأورده ابن الجوزي في العلل المتناهية ، عن أبي هريرة ، أيضا ، وفي سننه سويد بن سعيد الأنباري . وشهاب بن خراش ، مطعون فيهما .

انظر : العلل المتناهية : ج ١ ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(١) ورد هذا الحديث موقوفا على ابن عمر . أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٦٣٣ ، والطبراني في الأوسط ، وأبويعلى في الكبير ، وإسحاق بن راهوية في مسنده . ==

== وفي سند الطبراني واللالكائي محمد بن الفضل بن عطية ، وهو متروك ، وفي سند أبي يعلى بقية بن الوليد ، وهو مدلس ، وحبيب بن عمرو ، وهو مجهول .

انظر : مجمع الزوائد : ج ٧ ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

كما ورد مرفوعا إلى النبي ، صلى الله عليه وسلم ، عن ابن عمر عن عمر ، رضي الله تعالى عنهما ، رواه الطبراني في الأوسط ، وابن أبي حاتم في علل الحديث : ج ٢ ص ٤٣٥ ، وفي سندهما بقية بن الوليد ، وحبيب بن عمرو ، المار ذكرهما .

انظر : مجمع الزوائد : ج ٧ ص ٢٠٦ ، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية : ج ٣ ص ٨٩ .

(١) جاء هذا الحديث من عدة طرق ، منها رواية أبي حازم عن ابن عمر مرفوعا : «القدرية مجوس هذه الأمة ، إن مرضوا فلا تعودوهم ، وإن ماتوا فلا تشهدوهم» رواه أبو داود في سننه ، كتاب السنة ، باب في القدر : ج ٢ ص ٥٧٣ ، والحاكم في المستدرک : ج ١ ص ٨٥ وقال : «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين أن صح سماع أبي حازم من ابن عمر ، ولم يخرجاه» ، وابن أبي عاصم في السنة : ج ١ ص ١٤٩ ، والطبراني في الأوسط ، وفي سندهما زكريا بن منظور متكلم فيه . قال الهيثمي : «وثقه أحمد بن صالح وغيره ، وضعفه جماعة» . انظر : مجمع الزوائد : ج ٧ ص ٢٠٥ .

قال السيوطي عن رواية ابن عمر هذه : «أما حديث ابن عمر فرجال إسناده على شرط الشيخين ، لكنه منقطع لأن أبا حازم سلمة بن دينار ، لم يسمع من ابن عمر» ثم ذكر السيوطي رواية جعفر الفريابي في كتاب القدر ، هذا الحديث متصلا من رواية زكريا بن منظور عن أبي حازم عن نافع عن ابن عمر . لكن قال : «وزكريا ضعفه كثيرا» . انظر : اللآلئ المصنوعة : ج ١ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

* ومنها رواية عمر بن عبدالله مولى غفرة عن ابن عمر مرفوعا بلفظ : «لكل أمة مجوس ، ومجوس أمتي الذين يقولون لا قدر ، إن مرضوا فلا تعودوهم ٠٠٠» أخرجه الإمام أحمد في مسنده : ج ٢ ص ٨٦ ، وابن أبي عاصم في السنة : ج ١ ص ١٥٠ ، وهو حديث ضعيف . عمر مولى غفرة ، قال عنه ابن حبان : «يقلب الأخبار لايحتج به» انظر : العلل المتناهية : ج ١ ص ١٤٦ .

* ومنها رواية جابر بن عبدالله ، رضي الله عنهما ، أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قال : «مجوس هذه الأمة المكذبون بأقذار الله ، إن مرضوا فلا تعودوهم ٠٠٠» أخرجه ابن ماجه في سننه ، المقدمة : ج ١ ص ٣٥ ح (٩٢) ، وابن أبي عاصم في السنة : ج ١ ص ١٤٤٠ وفي سندهما بقية بن الوليد . قال الشهاب ==

ثم ذكر السعد أن المعتزلة، ومن معهم ممن يقولون بتفرد العباد بخلق أفعالهم الاختيارية، وخلق كثير من الشرور ، هم المعنيون بهذه الأحاديث . لأن المراد بالقدرية

== البوصيري : «هذا إسناد ضعيف فيه بقية بن الوليد ، وهو مدلس ، وقد عنعنه » انظر: مصباح الزجاجة : ج ١ ص ٦٢ . ورمز السيوطي لضعفه . انظر : فيض القدير ج ٢ ص ٥٢٠ .

* ومنها رواية عمر مولى غفرة عن رجل من الأنصار عن حذيفة بن اليمان ، رضي الله عنه ، مرفوعا ، بلفظ : « لكل أمة مجوس ، ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر، من مات منهم فلا تشهدوا جنازته ٠٠٠ » أخرجه أبوداود في سننه ، كتاب السنة، باب في القدر: ج ٢ ص ٥٧٣ ، وابن أبي عاصم في السنة : ج ١ ص ١٤٤-١٤٥ ، وأحمد في المسند: ج ٥ ص ٤٠٦ - ٤٠٧ . والحديث ضعيف لجهالة الأنصاري ، ولضعف عمر مولى غفرة ، كما تقدم .

* ومنها رواية حميد عن أنس بن مالك ، رضي الله عنه، أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال : «القدرية والمرجئة مجوس هذه الأمة ، فإن مرضوا فلا تعودوهم ٠٠٠ » قال الهيثمي : «رواه الطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح ، غير هارون بن موسى الفروي ، وهو ثقة » انظر : مجمع الزوائد : ج ٧ ص ٢٠٥ . وانظر الحديث في : اللآلئ المصنوعة : ج ١ ص ٢٦١ .

* ومنها رواية ثابت البناني عن أنس بن مالك مرفوعا ، بلفظ : « إن لكل أمة مجوسا، ومجوس هذه الأمة القدرية » أخرجه العقيلي وذكر أن الرواية فيها لين . انظر: اللآلئ المصنوعة : ج ١ ص ٢٦٠ - ٢٦١ .

* ومنها رواية مكحول عن أبي هريرة ، رضي الله عنه ، أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم قال : «إن لكل أمة مجوسا ، وإن مجوس هذه الأمة القدرية ٠٠٠ » أخرجه ابن أبي عاصم في السنة : ج ١ ص ١٥١ وذكر السيوطي أنه رواه الفريابي عن مكحول عن أبي هريرة . ثم قال نقلا عن العلاتي : «لكن مكحولا لم يسمع من أبي هريرة ، قاله الدارقطني وغيره، فالحديث مرسل »

وهذه الروايات أفضل ما في الباب ، وهي وإن كانت آحادها ضعيفة وفيها مقال، كما تقدم إلا أنها بمجموع طرقها تصل إلى رتبة الحسن ، الصالح . ذكر هذا بعض الأئمة . فقد ذكر الحافظ العلاتي أن هذا الحديث ينتهي بمجموع طرقه إلى درجة الحسن الجيد ، المحتج به إن شاء الله تعالى . انظر : اللآلئ المصنوعة : ج ١ ص ٢٥٩ - ٢٦٠ ، فيض القدير : ج ٥ ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

فيها القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله، تعالى ، ومشيثته ، سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه ، وكثرة مدافعتهم إياه .

وقيل لإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد . قال السعد : وليس بشيء لأن المناسب حينئذ : «القدرية» بضم القاف (١) .

ويرى السعد بأن من يضيف القدر إلى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر أولى باسم القدري ممن يضيفه إلى ربه (٢) .

وأوضح السعد أن لفظ «المجوس» الذي جاء في الحديث يدل على أن المقصود بالقدرية هم المعتزلة ، ومن معهم ، ذلك أن المجوس هم الذين ينسبون الخير إلى الله تعالى ، والشر إلى الشيطان ، ويسمونهما «يزدان» و«أهرمن»، فلا شك أن من لايفوض الأمور كلها إلى الله تعالى ، ويعترض لبعضها، فينسبه إلى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى (٣) .

النقد : -

ماذكره السعد في تعريف «القضاء» من أنه الخلق ، «والقدر» بأنه التقدير، وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد . . . الخ ، رأي وجيه ذهب إليه بعض العلماء ، كالخطابي (٤) ، وابن الأثير (٥) ، وأبي المعين النسفي من الماتريدية (٦) ، ولعل السعد استفاد منه .

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٣ .

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٣ .

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٣ ، شرح التلويح : ج ١ ص ١٨٦ ، حاشية السعد على الكشف : ورقة ٦١١ ، ٦١٤ ، ٧٤٠ .

(٤) انظر : معالم السنن : ج ٧ ص ٧٠ ، وقد نسب إليه العراقي في طرح التشريب . انظر : ج ٨ ص ٢٥٠ .

(٥) انظر : النهاية في غريب الحديث : ج ٤ ص ٧٨ .

(٦) انظر : تبصرة الأدلة : ج ٢ ص ٧١٥ - ٧١٦ .

وقال بعض أهل السنة ، وهو الراغب الإصفهاني : «القدر هو التقدير ، والقضاء هو التفصيل ، والقطع ، فalcضاء أخص من القدر ، لأنه الفصل بعد التقدير ، فالقدر كالأساس ، والقضاء هو التفصيل والقطع» (١) .

ونقل الراغب عن بعض الأئمة أن القدر بمنزلة المعدّر للكيل ، والقضاء بمنزلة الكيل ، وهذا كما قال أبو عبيدة لعمر ، رضي الله عنهما ، لما أراد الفرار من الطاعون بالشام ، أتفر من القضاء؟ قال : أفر من قضاء الله إلى قدر الله . تنبيهها على أن القدر ما لم يكن قضاء فمرجو أن يدفعه الله تعالى ، فإذا قضي فلا مدفع له ، ويشهد لذلك قوله تعالى : ﴿وكان أمرا مقضيا﴾ (٢) ، و ﴿كان على ربك حتما مقضيا﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿وقضي الأمر﴾ (٤) ، أي فصل ، تنبيهها أنه صار بحيث لا يمكن تلافيه (٥) .

وهذا الرأي ورأي الراغب قريب من رأي السعد .

ونقل ابن حجر عن بعض الأئمة أن القضاء الحكم بالكليات على سبيل الإجمال في الأزل ، والقدر الحكم بوقوع الجزئيات التي لتلك الكليات على سبيل التفصيل (٦) .

وهذا الرأي يفيد أن كلا الأمرين - القضاء والقدر - تقدير لخلق ، لكن الأول مجمل ، والآخر مفصل .

(١) انظر : إرشاد الساري : ج ٩ ص ٣٤٣ ، وانظر : مرقاة المفاتيح : ج ١ ص ٥٨ ، وانظر : المفردات في غريب القرآن : ص ٤٠٦ ص ٤٠٧ .

(٢) سورة مريم ، الآية ٢١ .

(٣) سورة مريم ، الآية ٧١ .

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢١٠ ، سورة هود ، الآية ٤٤ .

(٥) انظر : المفردات في غريب القرآن : ص ٤٠٧ . وانظر : إرشاد الساري : ج ٩ ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٦) انظر : فتح الباري : ج ١١ ص ١٤٩ ، ص ٤٧٧ ، وانظر : عمدة القاري : ج ٢٣ ص ١٤٥ .

ونقل الملا على القاري تعريفهما عن القاضي البيضاوى ، بأن القضاء الحكم بنظام جميع الموجودات على ترتيب خاص في أم الكتاب ، أولا ، ثم في اللوح المحفوظ ، ثانيا ، على سبيل الإجمال . والقَدَر تعلق الإرادة بالأشياء في أوقاتها وهو تفصيل قضائه السابق ، بإيجادها في المواد الجزئية ، المسماة بلوح المحو والإثبات (١)

وهذا قريب من الرأي السابق، في أن كلا منهما تقدير ، كما تقدم .

وبعض الأئمة ، كالبيهقي ، فسَّرَ القَدَر بأنه اسم لما صدر مُقَدَّرا عن فعل القادر، يقال : قَدَرْتُ الشيء وقَدَرْتَهُ ، بالتشديد والتخفيف ، فهو قَدَرٌ ، أي مقدور ومُقَدَّرٌ ، كما يقال هدمت البناء ، فهو هَدَمٌ : أي مهدم ، وقبضت الشيء ، فهو قَبْضٌ ، أي مقبوض .

قال : فالإيمان بالقدر ، هو الإيمان بتقدم علم الله سبحانه بما يكون من أكساب الخلق وغيرها من المخلوقات ، وصدور جميعها عن تقدير منه ، وخلق لها ، خیرها وشرها (٢) .

ونحن نلاحظ أن هذا الرأي يجمع في معنى «القدر» بين التقدير السابق والإيجاد فكأنه يجعل القضاء والقدر ، والذي تقدم تفصيله عن السعد وغيره ، بمعنى واحد . وهذا رأي بعض الأئمة ، وعليه مشى الإمام ابن القيم في شفاء العليل .

وهو رأي مبني على دلالة كل من اللفظين على معنى الآخر عند افتراقهما ، كالإسلام والإيمان .

* ثم إن من المتكلمين مَنْ عَرَّفَهما عكس تعريف السعد ، فقد ذكر السيد الشريف أن القضاء هو إرادته تعالى الأزلية المتعلقة بالأشياء على ماهي عليه فيما لايزال، والقدر إيجاده تعالى إياها على قدر مخصوص وتقدير معين، في ذواتها وأحوالها.

(١) انظر : مرقاة المفاتيح : ج ١ ص ٥٨ .

(٢) انظر : الاعتقاد : ص ١٣٢ .

ونسبه إلى الأشاعرة (١) .

فهذا الرأي والذي نسبته السيد إلى الأشاعرة يجعل القضاء هو التقدير الأزلي ،
والقدر الإيجاد ، فعلى هذا الرأي الإيمان بالقدر يستلزم الإيمان بالقضاء ، والإيمان
بالقضاء يتضمن الإيمان بالقدر ، وعند السعد عكس هذا . كما أن قضاء الله ،
تعالى ، على رأي الشريف يقتضي كونه صفة ذاتية ، وعند السعد صفة فعلية .
وعلى أية حال هذه التعريفات متقاربة ، وأولى التعريفات دائر بين رأي السعد ،
ورأي السيد السند ، الذي نسبته إلى الأشاعرة .

ومع هذا فنجد من العلماء من ينتصر لرأي السعد ، كالمحقق الكستلي ،
استنادا إلى أن رأي السعد مبني على وضع اللغة ، إذ القضاء في اللغة «الصنع
والتقدير» ، والقدر لم يُعتبر فيه مفهوم الإيجاد في وضعه اللغوي . لذلك قال : «من
قال : إنه - أي القضاء - عبارة عن الإرادة الأزلية ... فعليه البيان (٢)» .

وعندي أنه لافرق بين الرأيين إلا في مجرد تبديل لفظ مكان لفظ ، وهو
لا يؤثر على المعنى المراد ، فكلا الرأيين يمثل رأي أهل السنة في مسألة القضاء
والقدر .

ذلك أن الجميع متفق على أن الله تبارك ، وتعالى ، قَدَّرَ الأشياء في القدم ، وعلم ،
سبحانه ، أنها ستقع في أوقات معلومة عنده سبحانه وتعالى ، وعلى صفات مخصوصة ،
فهي تقع على حسب ما قدرها ، سبحانه وتعالى . وهذا هو مذهب أهل السنة
والجماعة ، أهل الحق (٣) .

(١) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٤٤ - ١٤٥ ، وانظر : كشف اصطلاحات الفنون -
طبعة خياط : ج ٣ ص ١٢٣٤ - ١٢٣٥ ، التعريفات : ص ١٥١ - ١٥٢ ، فتح
المبين لشرح الأربعين : ص ٧٢ ، حاشية الخيالي وملا أحمد على شرح النسفية : ج ١
ص ١٤٥ . وهذا الرأي ذهب إليه القاضي البيضاوي في شرح المصاييح ، كما نسبته إليه
الشيخ محي الدين زاده في حاشيته على تفسير البيضاوي : ج ٤ ص ٤٢٥ .

(٢) حاشية الكستلي على شرح النسفية : ص ١١٢ - ١١٣ .

(٣) انظر : شرح صحيح مسلم : ج ١ ص ١٥٤ ، مجموع الفتاوى : ج ٣ ص ١٤٨ -
١٥٠ ، فتح الباري : ج ١ ص ١١٨ ، ج ١١ ص ٤٧٨ ، عمدة القاري : ج ٢٣ ص
١٤٥ ، إرشاد الساري : ج ٩ ص ٣٤٤ ، شفاء العليل : ص ٢٩ - ٤٩ .

فإذن عقيدة القضاء والقدر عند أهل السنة تعني تقدير الله، تعالى، كل شيء أزلا ، سواء أفعاله تعالى ، أو أفعال عباده سواء الاختيارية، أو الاضطرارية ، وذلك بتعلق إرادته تعالى بها فيما لم يزل على نحو ما ستقع فيما لايزال ، ثم وقوعها فيما لايزال ، شيئا فشيئا، حسب ذلك التقدير الأزلي بقدرته وإرادته . وكلا الأمرين يستلزم العلم الأزلي بهما .

وأما ما ذكره السعد من كون القضاء والقدر يتعلق بكل شيء، ومنه أفعال العباد ، فهذا الذي تميز به أهل السنة ، وسلف الأمة عن غيرهم من الفرق البدعية التي نفت تقدير الله، تعالى، لأفعال العباد الاختيارية على النحو المذكور .

قال ابن تيمية : « ومما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ، مع إيمانهم بالقضاء والقدر ، وأن الله خالق كل شيء ، وأنه ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن، وأنه يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، أن العباد لهم مشيئة وقدره ٠٠٠ » (١) .

وقال ابن عبد البر : «الذي اجتمع عليه أهل الحق أن الله، تعالى، قد فرغ من أعمال العباد فكل يجري فيما قدر له وسبق في علم الله، سبحانه وتعالى» (٢) .

وقد خالف في هذا الأصل المعتزلة ومن تبعهم ، حيث اتفقوا على أن المقدر أزلا بالإرادة الأزلية القديمة إنما هو ما يتعلق بفعله هو تعالى ، بخلاف أفعال الخلق الاختيارية ، فإنهم اكتفوا بالقول بأنه، تعالى، علمها أزلا ، وكتبها في اللوح المحفوظ ، دون أن يقدرها ويشاءها أزلا ، على المعنى المتقدم عند أهل السنة .

فمعنى تقدير الله، تعالى، أفعال العباد الاختيارية وقضائها، عند هؤلاء المعتزلة، كتابتها في اللوح المحفوظ ، والإعلام بها . مع اتفاقهم على أنه، تعالى، عالم بها بعلمه الأزلي قبل وقوعها ، أو الإيجاب والإلزام بالأمر بها ، وهذا يصح في الواجبات

(١) مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٥٩ ، وانظر : ج ٣ ص ١٤٩ ، المعلم بفوائد مسلم : ج ٣ ص ١٧٦ ، فتح الباري : ج ١ ص ١١٨ - ١١٩ ، إرشاد الساري : ج ٩ ص ٣٤٤ .

(٢) انظر : طرح التثريب : ج ٨ ص ٢٥٣ .

فقط ، كقوله تعالى : ﴿وقضى ربك ألا تبعدوا إلا إياه﴾ (١)(٢) .

وقد كان بعض غلاة القدرية ، وهم طوائف من القدرية الأوائل ، ينكرون سبق علم الله ، تعالى ، بأفعال العباد قبل وقوعها ، وإنما يتعلق علمه بها بعد حصولها (٣) ، وهؤلاء ظهروا في أواخر عصر الصحابة (٤) .

قال الإمام القرطبي : « قد انقرض هذا المذهب ، ولا نعرف أحدا يُنسب إليه من المتأخرين . قال : والقدرية اليوم مطبقون على أن الله ، تعالى ، عالم بأفعال العباد قبل وقوعها ، وإنما خالفوا السلف في زعمهم أن أفعال العباد مقدورة لهم وواقعه منهم على وجه الاستقلال ، وهو مع كونه مذهباً باطلاً ، أخف من المذهب الأول » (٥) .

وقد كفر سلف الأمة وأئمتها هؤلاء الغلاة .

قال ابن حجر الهيتمي : « ومحل الخلاف حيث لم ينكروا العلم القديم ، وإلا كفروا كما نص عليه الشافعي وأحمد وغيرهما » (٦) .

* أما قول السعد : « إن الكفر مقضي لا قضاء » وذلك في جواب ما يعترض به على مذهب أهل السنة من أنه ، سبحانه وتعالى ، لو قدر وقضى المعاصي والذنوب

(١) سورة الإسراء ، الآية ٢٣ .

(٢) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٤٢٠ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٧٧٠ - ٧٧٢ ، المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٤٢ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٤٥ .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٢ ص ١٥٢ .

(٤) انظر : مجموع الفتاوى : ج ١٣ ص ٣٦ .

(٥) انظر : فتح الباري : ج ١ ص ١١٩ ، وانظر : شرح النووي على صحيح مسلم : ج ١ ص ١٥٤ .

(٦) انظر : فتح المبين لشرح الأربعين : ص ٧٣ ، وانظر : مجموع الفتاوى : ج ٢ ص ١٥٢ .

والشروع، والقبائح ، التي هي من أفعال العباد ، للزم الرضا بها ، لأنه رضى بالقضاء والقدر ، فهو أحد أجوبة أهل السنة ، فبمثل هذا الجواب أجاب بعض الأئمة، كأبي معين النسفي (١)، والإمام الرازي (٢)، والعضد الإيجي (٣) . وهو جواب ضعيف ، لأن الأمر المقضي لابد وأن يكون قد قضاه الله، تعالى، وقدره ، فكيف يكون مقضيا ، ولا يكون قضاء ، اللهم إلا أن يكون مراده من «القضاء» الصفة الذاتية ، وهو بعيد ، لاشتراك الطاعات والخيرات من جهة ، ولأن المقضي عبارة عن المفعول الواقع عن الفعل الإلهي ، من جهة أخرى ، فالمقضي من هذه الجهة من متعلقات الصفة الفعلية، لا الذاتية .

فلذلك اعترض بعض المحققين على جواب السعد المذكور بأن الراضي بقضاء الله تعالى لا يريد أنه راض بصفة من صفات الله ، بل راض بمقتضى تلك الصفة ، وهو المقضي (٤) .

فالجواب الصحيح أن يقال : إن الرضا بالكفر والمعصية لا من حيث ذاته ، بل من حيث إنه من قضاء الله سبحانه (٥) ، أي من حيث كونه فعل الله، تعالى، وقضائه بغض النظر عن ماهية وحقيقة هذا المقضي ، أما من حيث ذاته وماهيته ، فالرضى يكون بالمحمود منها ، بخلاف المذموم .

وتوضيحه : أن للكفر نسبة إلى الله، سبحانه، باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به ، وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى، والرضا بالعكس . والفرق بينهما ظاهر ، وذلك لأنه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله ، وجوب

(١) انظر : تبصرة الأدلة - طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٧١٦ - ٧١٧ .

(٢) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٦ .

(٣) انظر : المواقف : ص ٣٢٢ .

(٤) انظر : حاشية الخيالي وملا أحمد على شرح النسفية : ج ١ ص ١٤٥ .

(٥) انظر : حاشية الخيالي وملا أحمد على شرح النسفية : ج ١ ص ١٤٥ .

الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر ، إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء . وهو باطل إجماعاً (١) .

فإن أراد السعد من قوله السابق ، هذا التوجيه ، أي أن المراد من معنى القضاء هو المقضي من حيث تعلق فعل الله تعالى به ، لا من حيث كونه صفة ذاتية ، وأن المقضي هو نسبة الفعل إلى محله الذي قام به ، وهو العبد ، صح جوابه وسقط الاعتراض (٢) .

وهذا هو جواب أكثر أئمة أهل السنة ، وهو أن الرضا يكون بالقضاء ، لا بالمقضي ، إن كان مذموماً (٣) . لا أن الكفر عندهم لا يوصف بأنه قضاء ، بل الحق أنه قضاء . بمعنى كونه مقضياً بقضاء الله تعالى .

وعلى أية حال فكلام السعد محتمل لهذا المعنى ، كما تم توجيهه ، بحمد الله تعالى .

* أما المسألة الأخيرة في هذا المبحث فإنها تخص المعنيين بالذم في الشرع بكونهم قدرية ومجوس هذه الأمة ، كما دلت على ذلك الأحاديث التي ثبت رقيها إلى درجة الحسن الصالح .

فقد ذكر السعد أن المعنيين بالذم هم المعتزلة ، أما فيما يخص لفظ «القدرية» فلأنهم ينسبون خلق أفعالهم الاختيارية إلى قُدْرِهِمْ ، وببالبغون في نفيها عن قدرة الله تعالى ، فمضيف الشيء إلى نفسه أولى من المتبري منها وهم أهل السنة . وإلى هذا

(١) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٤١ ، وانظر : حاشية ملا أحمد على شرح النسفية : ج ١ ص ١٤٥ .

(٢) انظر : حاشية ملا أحمد على شرح النسفية : ج ١ ص ١٤٥ .

(٣) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٦٨ - ٣٦٩ ، الإنصاف : ص ١٦٦ - ١٦٧ ، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ١٩٠ - ١٩١ ، ص ٥٤٩ ، ج ١٠ ص ٤٢ ، ص ٤٨٣ ، ص ٧٠٧ - ٧١٠ .

الرأي ذهب الأئمة (١) . والمعتزلة يعكسون القضية ، فهم يرون أن من أثبت القدر أولى بهذا الوصف استنادا إلى لفظ «القدريّة» اسم إثبات فلا يستحقه إلا المثبت للقدر ، والذين يثبتون القدر هم المجبرة ، هكذا قالوا . وقالوا ، أيضا ، إنه اسم نسبة ، والنسبة تكون نسبة قرابة كنسبة الرجل إلى أبيه أو جده ، أو أحد أقرباه المعروفين ، كقولهم : هاشمي ، وعربي ، وعلوي ، وقد تكون نسبة الرجل إلى حرفته وصناعته المعروف بها نحو : باقلاني ، وقلانسي ، وصيدلاني ، وقد تكون نسبة إلى بلده الذي يسكنه ، نحو بصري ، ورازي ، وقد تكون نسبته إلى لهجه بكلمة ، وحرصه على تكريرها ، نحو ما نقوله : الخارجي «حَكَمِي» لولوعه وشدة حرصه على قول «لاحكم إلا لله» . قالوا : ووجوه النسبة كلها مفقودة في هذا الاسم إلا هذا الوجه الأخير ، فالواجب أن ينظر أنَّ لهج أيَّ القوم بالقضاء والقدر أكبر ، وحرص أيهم أشد ، ومعلوم أن القوم - يعني أهل السنة - هم الذين يولعون بالإكثار من قولهم : لاتسقط ورقة ، ولا تنبت شجرة ولا تحدث حادثة إلا بقضاء الله وقدره ، فيجب أن يكونوا هم القدريّة .

واستدلوا على كون «القدريّة» هم الذين يضيفون خلق أفعال العباد إلى قضاء الله ، تعالى ، وقدره بحديث يرفعونه إلى المصطفي ، صلى الله عليه وسلم ، وهو قوله : «لعن الله القدريّة على لسان سبعين نبيا ، قيل من القدريّة يارسول الله ؟ قال : الذين يعصون الله ، تعالى ، ويقولون : كان ذلك بقضاء الله وقدره» (٢)

كما استدلو بحديث آخر يرفعونه إلى المصطفي ، صلى الله عليه وسلم ، والذي جاء فيه قوله : «إن في آخر الزمان قوما يعملون المعاصي ، ثم يقولون : قدرها الله علينا ، الراد عليهم يومئذ كالشاهر سيفه في سبيل الله» (٣)

كما رووا عن الحسن بن علي ، رضي الله عنه ، قوله : «إن الله بعث محمدا ، والعرب قدريّة مجبرة ، يحملون ذنوبهم على الله ، ومصادقه في قوله تعالى :

- (١) انظر : الإبانة : ص ١٩٧ ، اللمع : ص ٩٠ - ٩١ ، تمهيد الأوائل : ص ٣٦٢ - ٣٦٥ ، الإرشاد : ص ٢٥٦ ، شرح صحيح مسلم : ج ١ ص ١٥٤ .
(٢) انظر رأي المعتزلة في : شرح الأصول الخمسة : ص ٧٧٢ - ٧٧٦ ، المحيط بالتكليف : ص ٤٢١ . وانظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٣ .
(٣) لم أقف عليه .

﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها﴾ (١)(٢)(٣) .

وهذه أخبار لا أصل لها ، والعجب من هؤلاء المعتزلة ينفون دلالة أحاديث الآحاد الصحيحة وإفادتها العلم ، ويستدلون بالأخبار الباطلة والواهية والتي لا أصل لها .

* وأما فيما يخص لفظ «المجوس» فقد أبان السعد وجه انصراف معناه إلى المعتزلة ، كما تقدم ، والمعتزلة يعكسون القضية ، ويدعون أن الذاهبين إلى إضافة خلق أفعالهم إلى الله، تعالى، أولى بهذا اللقب ، ذلك أن من دين المجوس أنهم يقولون في نكاح البنات والأمهات ، أنها واقعة بقضاء الله، تعالى، وقدره ، ولا يشاركونهم في القول بذلك إلا هؤلاء الذين يضيفون خلق أفعال العباد إلى قدرة الله، تعالى، ومشيتته (٤) .

ويستدلون على ذلك بحديث نقله عنهم السعد ، وهو أن رجلا قدم من فارس على النبي ، صلى الله عليه وسلم ، فقال له رسول الله، صلى الله عليه وسلم : أخبرني بأعجب شيء رأيت ، فقال : رأيت أقواما ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم، فإذا قيل لهم : لم تفعلون ذلك ؟ قالوا : قضاء الله علينا وقدره . فقال، عليه السلام : سيكون في آخر أمتي أقوام يقولون مثل مقالتهن ، أولئك مجوس أمتي» (٥) .

وهذا حديث باطل ، لا أصل له ، كذلك الأحاديث السابقة .

ثم هم يكذبون على سيدنا علي، رضي الله عنه ، بأنه كان يذهب في القدر إلى مذهبهم وينسبون إليه أقوالا باطلة ، كاذبة (٦) ، خلاف ما ثبت عنه في الصحيح من

(١) سورة الأعراف ، الآية ٢٨ .

(٢) لم أقف عليه . ويبدو أن هذه الأخبار باطلة ، لا أصل لها البتة .

(٣) انظر رأي المعتزلة وأدلتهم في : شرح الأصول الخمسة : ص ٧٧٢ - ٧٧٦ ، المحيط بالتكليف : ص ٤٢١ - ٤٢٢ . وانظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٣ - ١٤٤ .

(٤) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٧٧٣ .

(٥) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٣ .

(٦) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٣٧٢ - ٣٧٣ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٣ - ١٤٤ ، كنز العمال : ج ١ ص ٣٤٤ ح (١٥٦٠) .

الأحاديث والأخبار التي توافق ماذهب إليه أهل السنة (١)

وبعدُ فقد تبيّن أن لقب «القدرية» يدعي كلا الفريقين أنه برئ منه ، وأن خصمه أولى به . وهما متفقان على أن النسبة فيه نسبة إثبات ، وهو إطلاق هذا اللقب على من انتسب إليه ، لا من نفاه ، لكن اختلفا في جهة النسبة ، فأهل السنة يرون أن النسبة في لفظ «القدرية» إلى القُدرة ، لصحة إطلاق القَدَر وإرادة القدرة به ، وقد ثبت عن الإمام أحمد أنه فسّر القدرة بها (٢) .

ولما كانت المعتزلة تنسب خلق الأفعال الاختيارية إلى قدرهم ، وتنفيه عن قدرة الله، تعالى، كانوا هم المقصودين به .

والمعتزلة يرون أن النسبة فيها إلى التقدير الإلهي السابق لأفعال العباد ، فالذي يثبت التقدير على هذا النحو ، فهو المتصف بلقب «القدري» نسبة إلى القدر الذي هو التقدير لكونه يثبتته ويؤمن به .

لكن الحق في المسألة أن المعتزلة هم المعنيون بلقب «القدرية» ، فعلى فرض صحة انصراف هذا اللقب إلى كلا المذهبين - مذهب المعتزلة ومذهب أهل السنة - من حيث وضعه اللغوي ، وبالنظر إلى قاعدة التسمية ، إلا أن الذي يؤكد اختصاص المعتزلة به دون أهل السنة أوجه :-

(١) منه ما أخرجه مسلم في صحيحه عنه، رضي الله عنه، أنه قال : «كنا في جنازة في بقيع الغرقد، فأتانا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقعده وقعدنا حوله ، ومعه مخرقة، فنكس فجعل ينكت بمخرقته ، ثم قال : «مامنكم من أحد ، ما من نفس منفوسة إلا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار ، وإلا وقد كتبت شقية أو سعيدة قال ، فقال رجل : يا رسول الله أفلا نمكث على كتابنا وندع العمل ؟ فقال : من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة ، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة .»

صحيح مسلم ، كتاب القدر ، باب كيفية خلق آدمي : ج ٢ ص ٤٥٣ .

(٢) انظر : رسالة في الاحتجاج بالقدر ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج ٢ ص ١٠٣ ، شفاء العليل : ص ٢٨ .

الأول : الآيات والأحاديث الكثيرة الدالة على وجوب الإيمان بالقدر كله ، خيره وشره ، وحلوه ومره ، والتي تناولت حتى أفعال العباد ، كما تقدم .

الثاني : الأحاديث المتعددة التي وردت في ذم منكري القدر ، وهذه الأحاديث لا تحتمل أن تحمل على أن المقصود بها أهل السنة ، القائلين بكون أفعال العباد حاصلة بقضاء الله وقدره ، والمثبتين تقديره لها، بل هو حتما منصرف إلى مذهب المعتزلة (١) . وقد تقدم طائفة من هذه الأحاديث في أول المبحث .

الثالث : إنكار الصحابة لمذهب القدرية النافين لخلق الله، تعالى، أفعال العباد، وذلك عندما ظهرت هذه الفئة في أواخر عصر الصحابة ، وسعوا في نشر بدعتهم ، وهي القول بعدم خلق الله، تعالى، لأفعالهم الاختيارية . وهذا أمر مشهور (٢) .

الرابع : انعقاد الإجماع من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة ، على وجوب الإيمان بعقيدة القضاء والقدر ، ووجوب الإيمان بتقدير الله وقضائه كل شيء في الوجود ، ومنها أفعال العباد الاختيارية

قال اللالكائي : «فإن كان في الدنيا إجماع بانتشار من غير إنكار فهو في هذه المسألة (٣)» .

وقال ابن حجر : « إن الله، تعالى، علم مقادير الأشياء وأزمانها قبل إيجادها، ثم أوجد ما سبق في علمه أنه يوجد ، فكل محدث صادر عن علمه وقدرته وإرادته . هذا هو المعلوم من الدين بالبراهين القطعية ، وعليه كان السلف من الصحابة وخيار التابعين ، إلى أن حدثت بدعة القدر في أواخر زمن الصحابة» (٤) .

وهذه الوجوه تؤكد أن المعني بلقب « القدرية» ، والموصوف به هم المعتزلة، ومن معهم، ممن قال بتفرد الخلق بخلق أفعالهم الاختيارية، دون الله تعالى .

(١) انظر : موقف البشر تحت سلطان القدر : ص ٢٣٧ .
(٢) انظر : صحيح مسلم ، كتاب الإيمان : ج ١ ص ٢٢ ، الشريعة : ص ٢٠٤ ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٦٤٣ - ٦٤٤ ، ص ٦٦٩ - ٦٧٢ .
(٣) انظر : شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٦٥٦ ، وانظر : الشريعة : ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(٤) فتح الباري : ج ١ ص ١١٨ .

الفصل الثاني

الحسن والقبح

الفصل الثاني (الحسن والقبح)

تناول السعد في هذا المبحث معنى الحسن والقبح ، ثم حرر موضع النزاع من تلك المعاني ، والتي عليها مدار اختلاف الآراء ، في كونهما شرعيين أم عقليين ، مضمنا إياه رأيه في هذه المسألة ، وبعدها استدل على مذهبه بعدة أدلة .

ففيما يخص معنى الحسن والقبح ، بيّن أن لهما ثلاثة إطلاقات :-

الأول : أن «الحسن» بمعنى صفة الكمال ، «والقبح» بمعنى صفة النقص ، كالعلم والجهل .

الثاني : أن «الحسن» يطلق بمعنى ملائمة الغرض ، و«القبح» يطلق بمعنى عدم ملائمة الغرض . كالعدل والظلم .

الثالث : أن «الحسن» ما استحق فاعله المدح والثواب عاجلا وآجلا في حكم الله تعالى ، و«القبح» ما استحق فاعله الذم والعقاب عاجلا وآجلا في حكم الله تعالى .

وجعل السعد هذا المعنى الأخير هو محور النزاع بين الأشاعرة الذين وافقهم السعد ، وبين غيرهم ممن خالفوا فيه ، كالمعتزلة .

فجعل الحاكم في إدراك حسن وقبح هذا الأخير الشرع ، وهو الأمر والنهي ، فما ورد الأمر به فهو حسن ، وما ورد النهي عنه فقبح ، فالأمر والنهي عنده من موجبات الحسن والقبح .

أما المعنيان الأولان فقد جعل السعد إدراكهما حاصل بالعقل ، سواء ورد الشرع أم لا .

وهذا نصه : « ليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص ، كالعلم والجهل ، وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها ، كالعدل والظلم ، وبالجملية كل ما يستحق المدح أو الذم في نظر العقول ، ومجاري العادات ، فإن ذلك يدرك بالعقل ،

ورد الشرع أم لا . وإنما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى، بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى، المدح أو الذم، عاجلا، والثواب والعقاب، آجلا ، ، فعندنا ذلك بمجرد الشرع ، بمعنى أن العقل لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله تعالى . بل ما ورد الأمر به فهو حسن ، وما ورد النهي عنه فقبيح، من غير أن يكون للعقل جهة محسنة أو مقبحة في ذاته ، ولا بحسب جهاته واعتباراته ، حتى لو أمر بما نهى عنه صار حسنا ، وبالعكس ، ، والأمر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح ، بمعنى أن الفعل أمر به فَحَسُنَ ، ونُهي عنه فَقُبِحَ (١)

ولما كان الأمر والنهي من موجبات الحسن والقبح عنده، لم يرد على مذهبه الاعتراض المشهور بأن إضافة إثبات الحسن والقبح بالشرع يلزم منه الدور الباطل ، وهو أن العلم بحسن ما أمر به الشارع أو أخبر عن حسنه ، ويقبح ما نهى عنه أو أخبر عن قبحه، يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه ، وأن الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث ، لا يليق به ، وذلك إما بالعقل ، والتقدير أنه معزول ، لاحكم له ، وأما بالشرع فيدور .

لأن مراد السعد أن الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح ، والقبح عن كونه متعلق النهي والذم .

ولذلك نقل عن امام الحرمين قوله : ومما يجب التنبيه له أن قولنا : لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع تَجَوُّزٌ ، حيث يوهم كون الحسن زائدا عن الشرع موقوفا إدراكه عليه ، وليس الأمر كذلك ، بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله ، وكذا في القبح (٢) .

هذا فيما يتعلق برأي السعد في الحاكم بالحسن والقبح على الرأي المتنازع عليه .

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٨ - ١٤٩ بتصرف ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٥/ب ، شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٧٣ .

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٢ ، وانظر : الإرشاد : ص : ٢٥٨ - ٢٥٩ .

أما أدلته عليه فقد استدل بسبعة أدلة ، نسبها إلى الأصحاب ، بعضها يدل على أن الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ، ولا لجهات واعتبارات فيه ، وبعضها على أنهما ليسا لذاته خاصة ، وهي :-

الدليل الأول : لو حسن الفعل أو قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ، ومرتكب الحرام ، سواء ورد الشرع أم لا ، واللازم باطل ، لقوله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ (١) (٢) . فحكم العقل بحسن الأفعال وقبحها يستلزم التعذيب قبل البعثة ، والآية تقتضي عدم التعذيب ، وهو ثابت ، فينتفي حكم العقل (٣) .

الدليل الثاني : لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من أفعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا ، واللازم باطل . وجه اللزوم : أن فعل العبد إما اضطراري ، وإما اتفاقي ، ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلا ، أما الكبرى فبالاتفاق ، وأما الصغرى فلأن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك . وإن تمكن فإن لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ، ولم يصدر أخرى ، بلا تجدد أمر ، كان اتفاقيا ، على أنه يفضي إلى الترجيح بلا مرجح ، وفيه انسداد باب إثبات الصانع . وإن توقف ، فذلك المرجح إن كان من العبد فينقل الكلام إليه ويتسلسل ، وإن لم يكن منه ، فإن لم يجب الفعل ، بل صح الصدور ، واللاصدور ، عاد الترديد ، ولزم المحذور . وإن وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور (٤)

الدليل الثالث : لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة ، واللازم باطل ، فيما إذا تعين الكذب لإنقاذ نبي من الهلاك ، فإنه يجب قطعاً

(١) سورة الإسراء ، الآية ١٥ .

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٩ ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٥/ب .

(٣) انظر : حاشيته على شرح مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢١١ .

(٤) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٩ ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٥/ب ، حاشية السعد على شرح مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ، شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٧٥ .

فيحسن ، وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم أخرى ، كالقتل والضرب ، حدا وظلما (١) .
فلو حسن الفعل أو قبح لذاته لما تخلف بأن يكون حسنا تارة وقبيحا أخرى ، لأن ما
بالذات يدوم بدوام الذات (٢) .

وقد اعترض عليه السعد ، ثم أجاب عنه . مفاد الاعتراض أن الكذب في
الصورة المذكورة باق على قبحه ، إلا أن ترك إنجاء النبي أقبح منه ، فيلزم ارتكاب
أقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الأقبح . فالواجب الحسن هو الإنجاء ، لا الكذب ،
وهذا إذا سلمنا عدم إمكان التخليص بالتعريض ، وإلا ففي المعارض مندوحة عن
الكذب .

أجاب السعد بقوله : إن هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا إلى الإنجاء كان
واجبا ، فكان حسنا . وأما القتل والضرب حدا فأمرهما ظاهر (٣) .

الدليل الرابع : لو كان الحُسن والقُبْح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في أخبار
من قال لأكذب غدا ، لأنه إما صادق فيلزم لصدقه حسنه ، ولاستلزامه الكذب في
الغد قبحه ، وإما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ، ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه .

وتقرير هذا الدليل هو الإتيان بصورة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام
واحد ، فيجتمع الحسن والقبح ، وذلك إذا اعتبرنا قضيه يكون مضمونها الإخبار عن
نفسها بعدم الصدق ، فيتلازم فيها الصدق والكذب ، كما تقول : هذا الكلام الذي
أتكلم به الآن ليس بصادق ، فإن صدقها يستلزم عدم صدقها ، وبالعكس . وقد يورد
ذلك في صورة كلام غدي وأمسي ، فيقال : الكلام الذي أتكلم به غدا ليس بصادق ،
أو لاشيء مما أتكلم به غدا بصادق .

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٩ ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٥/ب .

(٢) انظر : شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٩٢ .

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٩ - ١٥٠ ، حاشيته على شرح مختصر المنتهى :
ج ١ ص ٢٠٢ .

ثم يقتصر في الغد على قوله: ذلك الكلام الذي تكلمت به أمس صادق. فإن صدق كل من الكلام الغدي والأمسي يستلزم عدم صدقهما، وبالعكس.

ومبنى هذا الدليل على أن ملزوم الحسن حسن، وملزوم القبيح قبيح، وأن كل حسن أو قبح ذاتي، فيلزم في الكلام اجتماع صفتي الحسن والقبح الذاتيين، وهما متناقضان، ضرورة أن القبيح لا حسن (١).

وعلى الرغم من إيراد السعد هذا الدليل على امتناع كون الحسن والقبح ذاتيين في الأفعال، إلا أنه تطوع في حله بعدما سَمَّاه مغلطة «الجذر الأصم» ثم لم يقنع بالجواب، واختار في الجواب ترك الجواب.

قال: وهذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء، وفحول الأذكياء، ولهذا سميتها مغلطة «الجذر والأصم» (٢). ولقد تصفحت الأقاويل، فلم أظفر بما يروي الغليل، وتأملت كثيرا فلم يظهر إلا أقل من القليل، وهو أن الصدق أو الكذب كما يكون حالا للحكم، أي للنسبة الإيجابية أو السلبية، على ما هو اللازم في جميع القضايا، فقد يكون حكما، أي محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق، كما في قولنا: هذا صادق، وذاك كاذب. ولا يتناقضان إلا إذا اعتبرا حالين لحكم واحد، أو حكمين على موضوع واحد. بخلاف ما إذا اعتبر أحدهما حالا للحكم، والآخر حكما، لاختلاف المرجع، اختلافا جليا، كما في قولنا: السماء تحتنا صادق أو كاذب. أو خفيا، كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة - وهي قولنا: هذا الكلام الذي أتكلم به الآن ليس بصادق - فإننا إذا فرضناها كاذبة، لم يلزم إلا صدق نقيضها،

(١) انظر: شرح المقاصد: ج ٢ ص ١٥٠ بتصرف. وانظر: حاشيته على مختصر المنتهى: ج ١ ص ٢٠٣.

(٢) «الجذر الأصم» يقابل «الجذر المنطق» في الحساب، ذلك أن «الجذر المنطق» ما له جذر صحيح، كالتسعة، فإن لها جذرا صحيحا، وهو الثلاثة. و«الجذر الأصم» ما ليس له جذر صحيح، كالعشرة، فإن جذرها ثلاثة وسبع تقريبا.

انظر: كشف اصطلاحات الفنون، طبعة خياط: ج ١ ص ٢٠٢.
ولعل السعد سَمَّى المغلطة بها لعدم توصل العقلاء إلى حل صحيح لها، بل كل ما في الأقاويل قريب منه، كما أن «الجذر الأصم» قريب من الجذر الصحيح المنطق.

وهو قلنا : هذا الكلام صادق ، فيقع الصدق حكما للشخصية ، لا حالا لحكمها ، وإنما حال حكمها الكذب على ما فرضنا ، والصدق حال للنسبة الإيجابية التي هي حكم النقيض ، وحكم للشخصية التي هي الأصل ، فلم يجتمعا حالين لحكم ، ولا حكمين لموضوع . وكذا إذا فرضناها صادقة .

وحينئذ فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع أحدهما إلى حكم الشخصية ، والآخر إلى موضوعها . لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الإشكال (١) .

الدليل الخامس : لو كان الفعل حسنا أو قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل . وجه اللزوم : أن حسن الفعل ، مثلا ، أمر زائد عليه ، لأنه قد يعقل الفعل ، ولا يعقل حسنه أو قبحه ، ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه ، وهذا معنى العرض . أما عدم القيام بنفسه فظاهر ، وأما الوجود فلأن نقيضه لا حسن ، وهو سلب ، إذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا فلم يصدق على المعدوم أنه ليس بحسن . وهذا باطل بالضرورة ، وإذا كان أحد النقيضين سلبيا كان الآخر وجوديا ، ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين . ثم إنه صفة للفعل الذي هو ، أيضا ، عرض ، فيلزم قيام العرض بالعرض (٢) .

الدليل السادس : لو حسن الفعل أو قبح لذاته ، أو لصفاته ، وجهاته ، لم يكن الباري مختارا في الحكم . واللازم باطل بالإجماع . وجه اللزوم : أنه لا بد في الفعل من حكم . والحكم على خلاف ماهو المعقول قبيح ، لا يصح عن الباري ، بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح ، بحيث لا يصح تركه . وفيه نفي للاختيار (٣) .

الدليل السابع : قبح الفعل أو حسنه إذا كان صارفا عنه ، أو داعيا إليه ،

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٠ - ١٥١ بتصرف .

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥١ ، وانظر : شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٧٤ .

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥١ .

كان سابقا عليه ، فيلزم قيام الوجود بالمعدوم (١)

النتـجـة :

أورد السعد وغيره من المتكلمين مسألة الحسن والقبح في باب أفعال الله تعالى، مع كون أفعاله، تعالى، لا توصف بالحسن والقبح عند الأشاعرة، والماتريدية ، بالمعنى المعهود ، وهو المأمور به والمنهي عنه ، لأن كل أفعاله تعالى القائمة به حسنة، لا تتصف بالقبح لامتناعه عليه ، وإنما الحسن والقبح في أفعال خلقه، وعبيده ، فالْحُسْن والقبح منصرف إليهما، وإنما جعلنا من مباحث أفعال الباري لكونهما بخلقه ، ومن آثار فعله .

ولأنهما عند المعتزلة يتعلقان بأفعال الباري ، جل وعلا ، إثباتا ونفيا (٢) .

وقد اختلف المتكلمون في ثبوتها هل هو بالسمع ، أو بالعقل .

فذهب الأشاعرة إلى الأول (٣) مثلما تقدم في عرض مذهب السعد، استنادا إلى مثلما استدل به ، وهو مذهب جمهور الأصوليين والفقهاء من الشافعية (٤)، والحنابلة (٥)، والمالكية (٦) .

-
- (١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥١ (٢) انظر: شرح المقاصد ج ٢ ص ١٤٨ .
- (٣) انظر : اللمع : ص ١١٦ ، رسالة الثغر : ص ٧٤ ، تمهيد الأوائل : ص ١٢٨ ، ص ١٤٤ وما بعدها، ص ٢١٢ - ٢١٣ ، ص ٣٨٢ - ٣٨٤ ، الإرشاد : ص ٢٥٨ وما بعدها ، الغنية في أصول الدين : ص ١٣٥ - ١٣٦ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ١٠٣ - ١١٠ ، نهاية الأقدام : ص ٣٧٠ وما بعدها ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٦ وما بعدها ، المحصل : ص ٢٩٣ ، غاية المرام : ص ٢٣٤ وما بعدها ، المواقف وشرحه: ج ٣ ص ١٤٥ - ١٤٧ .
- (٤) انظر : البرهان في أصول الفقه : ج ١ ص ٨٧ - ١٠٠ ، المستصفي : ص ٦٩ وما بعدها، المنخول من تعليقات الأصول : ص ٨ - ١٤ ، الوصول إلى الأصول : ص ٥٦ وما بعدها ، المحصول في علم الأصول : القسم الأول : ج ١ ص ١٥٩ وما بعدها ، الإحكام في أصول الأحكام : ج ١ ص ١١٣ وما بعدها ، نهاية السؤل : ج ١ ص ٨٢ وما بعدها ، ص ٢٥٨ وما بعدها ، جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني : ج ١ ص ٥٤ وما بعدها ، البحر المحيط : ج ١ ص ١٣٤ - ١٣٨ .
- (٥) انظر : شرح الكوكب المنير : ج ١ ص ٣٠٠ وما بعدها .
- (٦) انظر : مختصر المنتهى بهامش حاشية السعد والجرجاني : ج ١ ص ١٩٨ وما بعدها ، شرح تنقيح الفصول : ص ٨٨ وما بعدها .

وذهب إلى الثاني المعتزلة (١) ، والرافضة (٢) ، والكرامية (٣) ، والخوارج (٤) ،
بمعنى أن للأفعال عندهم جهة محسنة ، أو مقبحة ، في حكم الله تعالى ، يدركها
العقل ، إما بالضرورة ، كحسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار ، أو بالنظر كحسن
الكذب النافع ، وقبح الصدق الضار ، أو بورود الشرع ، كحسن صوم يوم عرفة ،
وقبح صوم يوم العيد .

وهذا الإدراك الأخير للحسن والقبح عندهم مغاير لمذهب الأشاعرة في كونهما
شرعيين ، فهو يعنى عندهم أن ورود الشرع بحسن فعل أو قبحه ، وإن لم يكن مدركا
بالضرورة والكسب العقليين ، إلا أن الشرع كاشف لهما ، فيما لاينال بنينك الطريقين
بمعنى أن الأمر والنهي عندهم من مقتضيات الحسن والقبح ، وبمعنى أنه حسن
فأمر به ، وقبح فنهى عنه ، فالأمر والنهي إذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين
حاصلين للفعل لذاته أو جهاته (٥) .

لكن اختلف المعتزلة فيما بينهم في حسن الأفعال أو قبحها ، هل هو حاصل
لذاتها ، دون أن يكون هناك صفة توجبها ، أو هو حاصل لصفة حقيقية لازمة في
الأفعال ، توجب الحسن والقبح فيها ، أو هو حاصل في الفعل القبيح دون الحسن ،
أو هو حاصل لصفة غير حقيقية من الوجوه والاعتبارات الإضافية .

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٣٠١ - ٣١٣ ، المحيط بالتكليف : ص ٢٣٢ وما
بعدها ، المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثاني : ج ٦ ص ١٨ - ٣٦ . ص ٦١ -
٨٠ ، المجلد الرابع : ج ١١ ص ١٧٤ - ١٧٩ ، وانظر : الإرشاد : ص ٢٥٨ ، شرح
المواقف : ج ٣ ص ١٤٧ .

(٢) انظر : الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد : ص ٨٤ وما بعدها ، وانظر : المنحول : ص ٨ .

(٣) ، (٤) انظر : المنحول : ص ٨ ، الإحكام للآمدي : ج ١ ص ١١٤ ، نهاية الأقدام : ص ٣٧١ .

(٥) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٤٧ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٩ ، غاية المرام :
ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ، المحصول ، القسم الأول : ج ١ ص ١٦٠ - ١٦١ .

فإلى الأول ذهب قدماء المعتزلة، وهو قول للكعبي (١)، والثاني بعضهم ،
والثالث بعضهم، كأبي الحسين ، والرابع ذهب إليه الجبائيان (٢)، وعليه متأخروهم
كالقاضي عبد الجبار (٣)

وقد ذهب إلى هذا الرأي - أعني كون حسن الأفعال وقبحها عقليين - الحنفية
من الفقهاء (٤) ، وينسب إلى الإمام نفسه (٥)، وهو قول الماتريدية (٦)، وهو قول عدة
من أئمة المذاهب الثلاث، كأبي علي بن أبي هريرة ، وأبي بكر الشاشي القفال الكبير،
وأبي بكر الصيرفي ، والقاضي أبي حامد ، والحلي من أئمة الشافعية (٧) ، وهو

(١) ذهب الكعبي إلى أن القبيح إنما يقبح لوقوعه بصفته وعينه . انظر : شرح الأصول
الخمسة : ص ٣١٠ ، وربما دل هذا الرأي على مذهب خامس غير الأربعة المذكورة .
وهو المذهب الذي يجمع بين دلالة ذات الأفعال ، أو دلالة صفة حقيقية فيها على
حسنها أو قبيحها .

(٢) انظر : مختصر المنتهي مع شرح العضد وحواشيه : ج ١ ص ١٩٨ - ٢٠٢ ، بيان
المختصر : ج ١ ص ٢٩٠ - ٢٩١ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٤٧ ، وانظر :
المحيط بالتكليف : ص ٢٣٩ ، المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثاني : ج ٦ ص
٧٠ بشأن رأي الشيخين .

(٣) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٢٣٦ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٣٠٩ - ٣١٠ ،
المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثاني : ج ٦ ص ٥٢ ، ص ٧٠ وما بعدها ، ص
٧٧ وما بعدها .

(٤) انظر : تيسير التحرير : ج ٢ ص ١٥٠ - ١٥١ ، كشف الأسرار : ج ٤ ص وما
بعدها ، التوضيح لمتن التنقيح ضمن شرح التلويح : ج ١ ص ١٨٩ وما بعدها ، البحر
المحيط : ج ١ ص ١٤١-١٤٢ ، سلم الوصول لشرح نهاية السؤل بحاشية نهاية السؤل : ج
١ ص ٨٣ - ٨٦ ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

(٥) انظر : الرد على المنطقيين : ص ٤٢٠ ، تيسير التحرير : ج ٢ ص ١٥١ ، إشارات
المرام : ص ٧٥ ، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٤٢ .

(٦) انظر : إشارات المرام : ص ٧٥ - ٧٦ ، ص ٧٨ وما بعدها .

(٧) انظر : البحر المحيط : ج ١ ص ١٣٨ ، الرد على المنطقيين : ص ٤٢١ ، مفتاح دار
السعادة : ج ٢ ص ٤٢ .

اختيار بعض متأخريهم ، كالزركشي (١) . وكأبي الحسن التميمي ، وأبي الخطاب الكلوذاني (٢) ، وتقي الدين ابن تيمية ، وشمس الدين ابن القيم ، من الحنابلة (٣) .

كما ذهب إليه بعض كبار متكلمي الأشاعرة ، كالرازي في آواخر كتبه ، غير أنه خصهما بأفعال العباد ، دون أفعال الباري ، جل وعلا (٤) .

والذي يبدو لي - والله أعلم - أن الحنفية، وابن تيمية، ومعه ابن القيم ، يذهبون في مسألة جهة إدراك الحسن والقبح العقليين فيما إدراكه بالعقل مذهب الجبائيين ، ومتأخري المعتزلة ، كالقاضي عبد الجبار ، وهو كونها تدرك بالوجوه والاعتبارات ، لا بذاتها ولا بصفة ذاتية .

أما مذهب ابن تيمية فيدل عليه قوله : « من الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف ، وأن معنى كون الحسن صفة ذاتية له ، هذا معناه ، وليس الأمر كذلك ، بل قد يكون الشيء حسنا في حال قبيحا في حال ، كما يكون نافعا ومحبويا في حال ، وضارا وبغيضا في حال ، والحسن والقبح يرجع إلى هذا ، وكذلك يكون حسنا في حال ، وسيئا في حال ، باعتبار تغير الصفات » (٥) .

(١) انظر : البحر المحيط : ج ١ ص ١٤٦ .

(٢) انظر : التمهيد في أصول الفقه : ج ٤ ص ٢٨٧ - ٢٨٨ .

(٣) انظر : شرح الكوكب المنير : ج ١ ص ٣٠٢ ، الرد على المنطقيين : ص ٤٢٠ ، منهاج السنة النبوية : ج ١ ص ٤٤٩ .

وانظر رأي ابن تيمية في : الرد على المنطقيين : ص ٤٢٠ وما بعدها ، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٣١ - ٤٣٦ ، منهاج السنة : ج ١ ص ٤٤٩ - ٤٥٠ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٨ ص ٤٩٣ .

وانظر رأي ابن القيم في : مدارج السالكين : ج ١ ص ٢٥٣ - ٢٥٤ ، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٢٤ وما بعدها .

(٤) انظر : معالم أصول الدين : ص ٩٢ - ٩٤ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ٢٨٩ وما بعدها .

(٥) انظر : الرد على المنطقيين : ص ٤٢٢ .

وابن القيم له كلام قريب من كلام شيخه ، حيث قال : « إن كون الفعل حسنا أو قبيحا لذاته أو لصفة ، لم يعن به أن ذلك يقوم بحقيقة لاينفك عنها بحال ، وإنما نعني بكونه حسنا ، أو قبيحا لذاته ، أو لصفته ، أنه في نفسه منشأ للمصلحة والمفسدة ، وترتيبهما عليه كترتب المسببات على أسبابها المقتضية لها ، وهذا كترتب الري على الشرب ، والشبع على الأكل ، وترتب منافع الأغذية والأدوية ومضارها ، فإن ترتب آثارها عليها ترتب المعلولات والمسببات على عللها وأسبابها ، ومع ذلك فإنها تختلف باختلاف الأزمان والأحوال ، والأماكن ، والمحل القابل ، ووجود المعارض » (١)

أما الحنفية فقد أبان صدر الشريعة أن المراد من حسن الأفعال وقبحها لذاتها عندهم ، أن الأفعال من الأعراض النسبية ، والأعراض النسبية تتقوم بالنسب والإضافات ، فالإضافات المختلفة فصول مقومة لها ، فقولهم على سبيل المثال : شكر المنعم حسن لذاته ، معناه : أن الشكر المضاف إلى المنعم حسن ، لا أن ذات الشكر من غير إضافة حسن . فلا يرد على هذا التوجيه للحسن أو القبح لذاته ، اعتراض الاشعرية ، ونفاة الحسن والقبح العقليين ، بأنها لو حسنت أو قبحت لذاتها ، لما اختلفا بحسب الاعتبار والإضافة (٢)

والسعد رغم مخالفته لصدر الشريعة في مسألة الحسن والقبح ، وميله إلى مذهب الأشاعرة ، إلا أنه لم يعترض على جوابه السابق ، بل أورده في صورة المقرر له ، حيث قال في تقرير الجواب : «إن الحسن أو القبح لذاته فيما يختلف باختلاف الإضافات هو المجموع المركب من الفعل والإضافة ، فالفعل جنس والإضافات فصول مَقُومَةٌ لأنواعه ، والحسن أو القبح لذاته هو الأنواع ، لا الجنس نفسه » (٣) .

وجواب صدر الشريعة هذا - وإن لم يكن حداً للحسن والقبح بالذاتيات اللازمة

(١) انظر : مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٢٨ ، ص ٦٤ - ٦٥ .

(٢) انظر : التوضيح لمتن التنقيح ضمن شرح التلويح : ج ١ ، ص ١٩٢ ، وانظر : تيسير التحرير : ج ٢ ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(٣) انظر : شرح التلويح : ج ١ ص ١٩٢ .

الغير مفارقة - صحيح ، لا يمنع من إدراك الحُسن والقبح عقلا ، لأن حَدّ الأمور النسبية أو التي فيها جهات نسبية إضافية ، يكون بذكر تلك القيود الاعتبارية الإضافية . وإلا لما صح في الذهن حقيقة عقلية ، إذ غالب العلوم والمعارف من هذا القبيل . فصح بذا كون الحُسن والقبح ذاتيين بهذا التوجيه .

وبهذا الجواب يمكن توجيه كلام الإمامين ، ابن تيمية ، وابن القيم ، كما سبق .

وقال الشيخ محمد نجيب المطيعي الحنفي في بيان معنى الحُسن والقبح الذاتي عند الحنفية : « قد يُسمَّى الحُسن والقبح عندهم ذاتيا ، نسبة إلى الذات ، لأنه قد يكون لذات الفعل ، أو لصفة من صفاتها ، أو لجهة من جهاتها ، أو لأنه لما لم يكن بجعل الشارع وخطابه نسب إلى الذات ، وعلى كل حال فليس معنى كون الحُسن والقبح ذاتيا أنه يلزم الذات ، ولا يتبدل ، بل قد يتبدل بأن يعترض على الحُسن ما يجعله قبيحا وبالعكس » (١)

غير أنه لابد هنا من الإشارة إلى بعض الفوارق بين مذهب المعتزلة ، والحنفية ، وابن تيمية . فإنها وإن اشتركت في كون حسن الأفعال وقبحها يدركان بمدارك العقول ، إلا أن بينها فوارق جوهرية .

وهنا خمسة أمور تتضمنها مسألة الحسن والقبح العقليين : أحدها : ثبوت أصل حسن وقبح الأفعال بالعقل . ثانيها : طرد هذا الحكم في جميع أفعال العباد الاختيارية . ثالثها : طردها في أفعال الله تعالى . رابعها : تكليف العقل بما ثبت حسنه وقبحه به ، وجعل الوجوب في الحُسن ، والحرمة في القبيح هو حكم الله تعالى . خامسها : ترتب الثواب والعقاب عند الله تعالى ، عليها .

فالأمر الأول متفق عليه بين المذاهب الثلاثة ، بلا خلاف ، كما هو معلوم ،

(١) انظر : سلم الوصول بحاشية نهاية السؤل : ج ١ ص ٨٣ .

والثاني قول المعتزلة ، والحنفية (١) وخالف فيه ابن تيمية ، حيث ذهب إلى إثبات الحُسن والقبح العقليين لبعض الأفعال، دون بعض، وأن الحسن والقبح قد يشبتان بمجرد نص الشارع ، فيكتسب الفعل صفة الحسن والقبح به، فإذا أمر الشارع بشيء صار حسنا ، وإذا نهى عن شيء صار قبيحا، وهذا كالأمر بكثير من العبادات غير معقولة المعنى ، والنهى عن مثيلاتها .

وكما إذا جاء خطاب الشارع امتحانا للعبد ، هل يطيعه أم يعصيه ، كما أمر، سبحانه وتعالى، سيدنا إبراهيم ، عليه السلام ، بذبح ابنه .

فالحكمة في هذين الأمرين من نفس الأمر ، لا من نفس المأمور به (٢)

والثالث اتفق عليه الجميع ، لكن اختلفت أنظارهم فيه ، فالمعتزلة شبهوا أفعاله، تعالى، بأفعالنا ، فقضوا بأن ما حَسَنَ منا حَسَنَ منه، تعالى ، وما قُبَحَ منا قُبَحَ منه، تعالى (٣)، فلذلك أوجبوا عليه أشياء ، كالإثابة، واللفظ ، والأصلح ، والعوض ، والوعد والوعيد ، وقَبَّحُوا أصدادها في حقه، تعالى ، فلذلك قضوا بعدم اختياره، تعالى، فعل القبيح وترك الواجب، إذ لو فعل لاستحق الذم (٤) .

(١) انظر : البحر المحيط : ج ١ ص ١٤١ - ١٤٢ ، تيسير التحرير : ج ٢ ص ١٥١ ، التوضيح لمثن التنقيح مع شرح التلويح : ج ١ ص ١٩٠ وما بعدها .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٣٥ - ٤٣٦ ، وانظر : مجموعة الرسائل والمسائل : ج ٤ ص ١٨٣ .

(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٣٠٢ - ٣٠٣ ، المحيط بالتكليف : ص ٢٤٣ - ٢٤٤ ، قاعدة في المعجزات والكرامات ضمن مجموعة الرسائل والمسائل : ج ٤ ص ١٨٢ ، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٩١ - ٩٢ ، منهاج السنة : ج ١ ص ٤٤٧ - ٤٤٨ ، ص ٤٥٤ .

(٤) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٢٤٣ - ٢٤٤ ، المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثاني : ج ٦ ص ٣ ، ص ١٢٧ وما بعدها ، ص ١٧٧ وما بعدها . المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥٦ - ١٥٧ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٣ .

والحنفية وابن تيمية قالوا بتنزه الحق ، جل وعلا ، عن القبيح ، وأنه تعالى لا يفعله لاتصافه ، تعالى ، بمطلق الكمالات من العدل والإحسان ، مع أنه ، تعالى ، لو فعل ذلك لكان حسنا منه تعالى ، لأن جميع أفعاله لاتخلوا عن حكمة ومصلحة ، فليس تعالى بعاجز عن فعلها ، ولا يلحقه الذم ، تعالى ، فيما لو فعلها . فأفعاله كلها حسنة ، ولا يجب عليه شيء في حق العباد مما قال به المعتزلة . فليس ما ثبت حسنه من أفعالنا ، وجب حسنه في فعله ، تعالى ، ولا ما قبح من أفعالنا وجب قبحه في فعله ، تعالى ، فلا يجب عليه ترك القبيح ، ولا فعل الواجب ، بالمعنى المذكور في أفعالنا .

غير أن امتناع القبيح في حقه ، تعالى ، عند أكثر الحنفية ، يفسر بالمحال في حقه ، تعالى أي لا يوصف ، تعالى ، بالقدرة على الظلم والسفه والكذب ، لأن المحال لا يدخل تحت القدرة (١) كما هو عند الأشاعرة ، وعند ابن تيمية يفسر بترك الرب ، جل وعلا ، له مع القدرة عليه ، وطريق امتناع فعل القبيح منه ، تعالى ، عنده السمع ، بمعنى أنه تعالى قادر عليه عقلا ، لكن لا يفعله لإخباره تعالى بتركه (٢) ، بخلاف ما هو عند الحنفية ، إذ المانع عندهم عقلي بحكم العادة ، هذا في أفعاله هو ، تعالى ، المضافة إليه على سبيل الوصفية ، أما خلقه ، تعالى ، للقبيح من أفعال عباده الاختيارية ، فهذا مما يفترق به الحنفية وابن تيمية عن مذهب المعتزلة بصورة جلية

والرابع قال به المعتزلة ، وابن تيمية ، وفريق من الحنفية ، وفريق منهم ، كالماتريدي وعامة مشايخ سمرقند ، في بعض الأفعال ، كوجوب الإيمان بالله وتعظيمه ، وقبح الكفر ونسبة الشنيع إليه تعالى ، كالعيب ، والسفه ، والكذب ، وهذا معنى شكر المنعم عندهم .

وفريق آخر من الحنفية ، كأئمة بخارى ذهبوا إلى عدم تكليف العقل بشئ يدل

(١) انظر مذهب الحنفية في : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٦٦١ ، وما بعدها ، المسيرة : ص ٩٨ - ١٠٠ ، ص ١١٥ ، تيسير التحرير : ج ٢ ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(٢) انظر مذهب ابن تيمية في : منهاج السنة : ج ١ ص ٤٤٩ - ٤٥٤ ، ص ٤٦٦ - ٤٦٨ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٨ ص ٢٢ - ٢٣ .

على حكم الله تعالى (١) .

أما ابن تيمية فهذا نصه :

قال : «الفقهاء وجمهور المسلمين يقولون : الله حرم المحرمات فحرمت وأوجب الواجبات فوجب ، فمعناه شيان : إيجاب وتحريم ، وذلك كلام الله وخطابه . والثاني : وجوب وحرمة : وذلك صفة للفعل . والله تعالى عليم حكيم ، علم بما تتضمنه الأحكام من المصالح العباد ومفاسدهم ، وهو أثبت حكم الفعل ، وأما صفته فقد تكون ثابتة بدون الخطاب » (٢) .

ونقل عنه ابن النجار أن العقل يحسن ويقبح ويوجب ويحرم (٣) . كما نقل عن تلميذه ابن قاضي الجبل قوله : «قال شيخنا - يعني الشيخ تقي الدين - وغيره : الحسن والقبح ثابتان ، والإيجاب والتحريم بالخطاب ، والتعذيب متوقف على الإرسال» (٤) .

وهذا النص لا يعارض ما ذكرت من مذهب ابن تيمية ، لأن مراده من الإيجاب والتحريم هو نص الشارع وكلامه ، لا صفة الفعل من الوجوب والحرمة ، كما أفهمه نصه السابق .

والخامس قال به المعتزلة وبعض الحنفية ، وهم المتقدم ذكرهم ممن قالوا بوجوب بعض الأفعال في حق العبد لحسنها ، وحرمة بعضها في حقه لقبحها ، كالإيمان بالله ، تعالى ، فهو واجب عندهم ، وحرمة نسبة السفه والعبث والكذب إليه ، تعالى .

(١) انظر رأي الحنفية في : تيسير التحرير: ج ٢ ص ١٥٠ - ١٥٢ ، كشف الأسرار : ج ٤ ص ٣٣٤ - ٣٣٦ ، التوضيح لمتن التنقيح ضمن شرح التلويح : ج ١ ص ١٨٩ ، البحر المحيط : ج ١ ص ١٣٨ ، سلم الوصول بحاشية نهاية السؤل : ج ١ ص ٨٥ ، ص ٢٥٩ ، المسيرة : ص ٩٤ - ١٠٠ .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٣٤ .

(٣) انظر : شرح الكوكب المنير : ج ١ ص ٣٠٢ .

(٤) المرجع السابق : ج ١ ص ٣٠٢ .

فالمخل بها مذموم ومستحق للعقاب في حكم الشرع ، والآتي بها ممدوح مثاب في حكم الشرع ، عندهم ، وإن لم يرد سمع وخطاب تكليفي (١) .

أما ابن تيمية فلا يوجب العقاب عند الله ، تعالى ، على ارتكاب ماهو قبيح عقلا ، رغم قبحه وذمه في مجاري العقول ، بل لا يكون العقاب إلا بعد بلوغ الرسالة ، كما قال تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ (٢) (٣) .

وهذا لا يعني أن ابن تيمية لا يرى ترتب الثواب والعقاب الشرعيين ، أي المعلومين في حكم الله ، تعالى ، المترتبين على ماهو حسن وقبيح في مجاري العقل ، بل هو يرى ذلك لكونه رد الحسن والقبح الشرعيين إلى الملائم والمنافر في مجاري العقول .

قال ابن النجار : قال ابن قاضي الجبل : « رد - يعني ابن تيمية - الحسن والقبح الشرعيين إلى الملاءمة والمنافرة ، لأن الحسن الشرعي يتضمن المدح والثواب الملائمين ، والقبح الشرعي يتضمن الذم والعقاب المنافرين » (٤) .

وسياتي كلام ابن تيمية ومناقشته عند نقد كلام السعد .

* والآن ، وبعد هذه المقدمة الوجيزة في آراء المتكلمين في هذه المسألة أشرع بعون الله ، تعالى ، في نقد مذهب السعد وأدلته .

في البداية نرى السعد قد جعل للحسن والقبح ثلاث إطلاقات ، وجعل حُسن وقبح المعنيين الأولين عقليا ، بمعنى أن العقل يدرك حُسن وقبح الفعل الذي هو صفة

(١) انظر : التوضيح لمتن التنقيح : ج ١ ص ١٨٩ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٣ .

(٢) سورة الإسراء ، الآية ١٥ .

(٣) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٤٩٣ ، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٣٤ - ٤٣٥ ، وهذا رأي ابن القيم ، أيضا ، انظر : مدارج السالكين : ج ١ ص ٢٥٤ ، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٣٩ .

(٤) انظر : شرح الكوكب المنير : ج ١ ص ٣٠٢ ، وانظر : رسالة في الاحتجاج بالقدر ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج ٢ ص ١٠٣ - ١٠٤ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٨ ص ٢٢ .

كمال ونقص ، ويدرك حسن وقبح الفعل الموافق للغرض والمنافر له ، سواء ورد الشرع أم لا . بخلاف المعنى الثالث ، والذي هو ما استحق فاعله المدح والثواب ، والذم والعقاب ، عاجلا وآجلا في حكم الله تعالى ، فإن هذا يدرك بالسمع على رأي السعد ، ورأي الأشاعرة ، كما تقدم مذهبهم .

وقد جعل السعد هذا الأخير هو موضع النزاع بين الأشاعرة النافين لحكم العقل ، والمعتزلة ، ومن معهم ، المثبتين له .

والكلام في هذا التقسيم من جهتين : الأولى : من جهة القائل بهذا التقسيم والثاني : من جهة صحته واطراده .

أما فيما يخص المسألة الأولى فلم أعثر على هذه القسمة عند أحد من الأئمة قبل الإمام الرازي (١) ، وعنه أخذ من بعده ، من المتكلمين والأصوليين هذه القسمة ، فيما يبدو .

لكن القسم الثاني الذي أشار إليه السعد ، وهو ما وافق الغرض ونافره نص عليه من هو قبل الرازي ، فإننا نجد الإشارة إلى هذا القسم عند إمام الحرمين ، حيث أجاب عن اعتراض المعتزلة بأن العقلاء يستحسنون الإحسان وإنقاذ الغرقى ، وتخليص الهلكى ، ويستقبحون الظلم ، والعدوان ، وإن لم يحضر لهم سمع . فأجاب بأننا لاننكر ميل الطباع إلى اللذات ، ونفورها عن الآلام ، والذي استشهدوا به من هذا القبيل ، وإنما الكلام فيما يحسن في حكم الله ، وفيما يقبح فيه (٢) .

وقال ، أيضا ، : «لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة ، على تفاصيل فيها ، وجحد هذا خروج عن المعقول ، ولكن ذلك في حق الآدميين ، والكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى» (٣) .

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٦ ، المحصل : ص ٢٩٣ ، المحصول ، القسم الأول : ج ١ ص ١٥٩ .

(٢) انظر الإرشاد : ص ٢٦٥ .

(٣) البرهان : ج ١ ص ٩١ .

كما نجد هذا القسم عند الإمام الغزالي (١)، والشهرستاني (٢) .

أما القسم الأول ، وهو كون الفعل صفة كمال ونقص ، فقد ذكر الإمام ابن تيمية أن الذي أدرجه ضمن معاني الحسن والقبح ، الرازي ، أخذاً من الفلاسفة ، وإلا فليس له ذكر عند عامة متقدمي المتكلمين .

قال ابن تيمية : « ومن الناس من أثبت قسماً ثالثاً للحسن والقبح ، وادعى الاتفاق عليه ، وهو كون الفعل صفة كمال ، أو صفة نقص ، وهذا القسم لم يذكره عامة المتقدمين ، المتكلمين في هذه المسألة ، ولكن ذكره بعض المتأخرين ، كالرازي ، وأخذه عن الفلاسفة » (٣) .

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الرازي أول من قال بهذا القسم ، استناداً إلى عدم عثوره عليه عند أحد من الأشاعرة السابقين ، وأن ابن تيمية كان يميل إلى هذا الاعتقاد ، أيضاً ، استناداً إلى نصه السابق (٤) .

وهذه قضية لا يمكن الجزم بها ، ذلك أن نص شيخ الاسلام لايفيد كون الرازي هو المبدع لهذا القسم ، بل فيه ما يؤكد على أن هذه القضية كانت عند غيره ، وهم الفلاسفة ، وعنهم أخذها . ويؤيد كلام ابن تيمية أن الشهرستاني وهو متقدم على الرازي ، ومعدود في المتكلمين ، قد أشار إلى مضمون هذا القسم ، عند عرضه مذهب الفلاسفة في الحسن والقبح ، مسلماً لهم إدراك العقل لحسن العلم ، لأنه خير محمود ومطلوب ، وقبح الجهل ، لكونه شراً مذموماً غير مطلوب (٥) ، ومعلوم أن الخير كمال ، والشر نقص عند الفلاسفة ، لذا فمرادهم من خيرية العلم كونه صفة كمال ،

(١) انظر : الاقتصاد : ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٢) انظر : نهاية الأقدام : ص ٣٧٣ ، ص ٣٧٩ .

(٣) رسالة في الاحتجاج بالقدر ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج ١ ص ١٠٤ ، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٣١٠ ، وانظر : فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية : ص ٥١٥ .

(٤) انظر : فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية : ص ٥١٥ .

(٥) انظر : نهاية الأقدام : ص ٣٧٥ .

وشرية الجهل كونه صفة نقص (١) . بل إن الشهرستاني نفسه ذهب إلى إدراك العقل للحسن والقبح، فيما هو محمود ومذموم لنفسه وجنسه ، كالعلم والجهل، وذلك عند دفعه لبعض أدلة المعتزلة ، حيث قال : «وأما ما قَدَّرَه - أي المعتزلة - من تنازع المتنازعين في مسألة عقلية ، فذلك لعمري من مستحسنات العقول، من حيث أن أحدهما علم ، والثاني جهل ، لا من حيث أن أحدهما مكتسب له ، مستوجب على كسبه ثوابا على الله تعالى . . . والعلم محمود لنفسه وجنسه ، . . . والجهل مذموم لجنسه ونفسه» (٢) .

وهذا يدل على أن الرازي مسبق بالعلم بهذا القسم .

بل قد نسب بعض الأئمة، كصدر الشريعة، القول بهذا القسم إلى الإمام أبي الحسن الأشعري نفسه، حيث قال : «إن الأشعري يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال والنقصان » (٣) ثم أخذ يبين وجه تناقض كلام الأشعري هذا. والسعد ، رحمه الله تعالى ، مع جلالته وإمامته ، لم يعترض على هذه النسبة .

ثم إن نص الإمام الجويني السابق يدل على صحة ثبوت هذا القسم عندهم، وإن لم يبلغنا نص عنهم فيه . ذلك أن مَنْ يثبت حسن وقبح الفعل الموافق والمنافر للغرض عقلا ، فمن باب أولى أن يثبت حسن وقبح الفعل الذي هو صفة كمال، ونقص عقلا، كالعلم والجهل . وليست هذه الأولوية من قبيل أن مالائهم الغرض فيه صفة كمال وما نافره فيه صفة نقص ، فيعود القسمان إلى قسم واحد، كما فهم بعض الباحثين ، وذلك عند اعتراضه على نص ابن تيمية السابق، والذي أفاد سبق الرازي إليه، أخذا عن الفلاسفة، فساق الباحث كلام الجويني السابق ذكره، معقبا عليه بقوله : «وهل يتصور من العقل حمل صاحبه على اجتناب المهالك، والإقبال على المنافع، من غير أن يدرك فيها صفة نقص، أو صفة كمال، فكيف يكون قسما ابتدعه الفخر،

(١) انظر : النجاة : ص ٢٨٤ .

(٢) نهاية الأقدام : ص ٣٨٠ بتصرف .

(٣) التوضيح لمن التنقيح : ج ١ ص ١٨٩ .

وعبارة امام الحرمين - وهو سابق له - ظاهرة في إفادته» (١) .

والصواب أن القسمين مختلفان ، وإلا لما مَيَّز الرازي نفسه بينهما ، والحق أن بينهما عموم وخصوص مطلق، فكل صفة كمال، أو نقص، فهو يوافق الغرض أو ينافره، وليس العكس . على أن صفة الكمال والنقص التي أوردها الرازي ، ومَثَّلَ لهما بالعلم والجهل ، حُسْنُهَا وقُبْحُهَا صفات ذاتية فيها ، فالعلم من حيث هو علم كمال وحسن، والجهل من حيث هو جهل ، نقص وقبيح ، بخلاف ما وافق الغرض ونافره ، كإنقاذ الهلكى والغرقى ، وغير ذلك ، فإن حسنها وقبحها بالإضافة والاعتبارات ، لا بالذات .

فلا يلزم من إثبات الفعل الموافق للغرض والمنافر له ، إثبات صفة الكمال والنقص ، والعكس صحيح ، كما سيأتي تحريره ، إن شاء الله، تعالى، في الجزئية الآتية .

فالذي يظهر أن هذا القسم ، وهو صفة الكمال والنقص كان معلوما لدى المتكلمين السابقين على الفخر ، كما هو معلوم عند الفلاسفة بالتأكيد . غير أن الذي يمكن الجزم به هو جمع تلك الأقسام تحت مورد واحد ، وتحرير موضع النزاع فيها، ولعل الرازي هو الذي سبق غيره إليها . فيمكن القول أن الرازي استفاد هذه الأقسام الثلاثة عن قبله ، وصاغها مجتمعة بأسلوبه ، وحرر موضع النزاع .

أما الأمر الثاني، وهو صحة هذا التقسيم ، وأعني به هل هذه الأقسام منفصلة عن بعضها، لا ارتباط بينها ولا لوازم ، ليصح الاختلاف على مورد النزاع ، أم أنها على خلاف ذلك ؟ .

الحقيقة أنا إذا استثنينا المدح والذم، الثواب والعقاب ، سواء العاجلين أو الآجلين في حكم الله، تعالى ، كما في القسم الثالث، وأبقينا المدح والذم والثواب والعقاب العقلين ، وجدنا الأقسام الثلاثة متلازمة ، وبينها ترابط وثيق .

أما التلازم بين الموافق للغرض والمنافر، وبين صفة الكمال والنقص ، فلأن موافقة الغرض ومنافرتة يعبر عنه بما يشتمل على المصلحة والمفسدة ، كما يعبر عنه

(١) انظر : حاشية د . طه جابر العلواني على المحصول ، القسم الأول : ج ١ ص ١٦٠ .

بملائمة الفعل للطبع ومنافرته له (١)، ويفرض أي تعريف منها ، فالحسن والقبح فيها يكون بمعنى اللذة والألم ، والحب والكراهية ، ذلك أن ماوافق الغرض والمصلحة ولائم الطبع يكون لذيذا محبوبا ، وما خالف الغرض ، واشتمل على المفسدة ، ونافر الطبع يكون مؤلما كريها ، غير مرغوب فيه . وكذلك الحال في ماهو صفة كمال ونقص ، فإنه يعود إلى اللذة والحب ، والألم والكراهية . فإن النفس تلتذ بما هو كمال لها وتحبه ، وتتألم بما هو نقص فيها، وتكرهه ، فدل هذا على عود الكمال والنقص إلى الملائم والمنافر (٢) .

وأما التلازم بين صفة الكمال والنقص ، وبين المدح والذم ، فلأن العقول تتفق على مدح الفعل المتصف بالكمال ، وذم الفعل المتصف بالنقص ، فكل كامل محمود، وكل ناقص مذموم ، وكلما ازداد الكمال ازدادت العقول في مدحه والثناء عليه ، وكلما ازداد نقصانا ازدادت العقول في ذمه والحط عليه .

قال ابن القيم : «أما المدح والذم فترتبه على النقصان والكمال ، والمتصف به ، وذمهم لمؤثر النقص والمتصف به أمر عقلي فطري ، إنكاره يزاحم المكابرة» (٣) .

ولأجل ظهور الملازمة بين صفة الكمال والمدح استشكل ابن حفيد السعد التفريق بينهما ، كل في قسم على حدة ، حيث قال : «إن الفرق بين صفة الكمال وبين كون الفعل متعلق المدح غير ظاهر ، إلا أن يقال المدح على لسان الشرع آجلا وعاجلا» (٤) فهذا يدل على أن صفة الكمال ممدوحة في مجارى العقول . ويشترك معه في الحكم ماوافق الغرض ، فهو أيضا ممدوح ، لكونه محبوبا ملتذا به، كما تقدم . لذا فإن الجملة الاستثنائية التي ذكرها وهي قوله : «إلا أن يقال . . . الخ» تبطل هذا القسم - أعنى صفة الكمال - إذ سيكون مآل حسنه ، وهو المدح الذي فيه ، شرعياً لاعقلياً،

(١) انظر : كشف اصطلاحات الفنون - طبعة خياط : ج ١ ص ٣٨٤ .

(٢) انظر : رسالة في الاحتجاج بالقدر ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج ٢ ص ١٠٤ ، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٤٤ .

(٣) مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٤٤ .

(٤) الدر النضيد ص ١٥٨ .

فلم يعد لذكره فائدة ، ويشترك معه ، أيضا ، ما وافق الغرض ، مع أنه ترك التنصيص عليه ، مع كونهما يشتركان في المدح واللذة والحبية .

أما التلازم بين ماوافق الغرض ونافره ، وبين المدح والذم ، فظاهر ، لأننا بعد أن أدركنا التلازم بين ماوافق الغرض ونافره وبين صفة الكمال والنقص ، وأن مرجعهما إلى اللذة والألم ، والمحبة والبغض ، علمنا أن ماوافق الغرض إنما حسن عقلا لكونه ملتذا به محبوبا ، فيتعلق به المدح ، وما خالف الغرض ونافره ، إنما قبح عقلا لكونه مكروها ، مؤلما ، فيتعلق به الذم .

والسعد نفسه لم ينكر هذا التلازم ، بل أثبتته ، عند رده على أحد أدلة المعتزلة ، وهو استدلالهم بأن حُسن مثل العدل والإحسان ، وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء ، حتى الذين لايتدينون بدين ، ولا يقولون بشرع . فأجاب بمنع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ، وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله ، تعالى ، واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه ، بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ، ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ، ولا نزاع في ذلك . ثم قال السعد : فبطل اعتراضهم بأننا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم ، وبالقبح بخلافه . وأما اعتراضهم بأنه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد ، فكذا في الغائب ، قياسا ، فلا يخفى ضعفه ، كيف وغير المتشرع ربما لايقول بالدار الآخرة ، والثواب والعقاب (١) .

وهذا النص أجلى من أن يُفسَّر بأن السعد ، ومعهم الأشاعرة ، يرون التلازم بين ما أثبتوا حسنه وقبحه بطريق العقل ، كما في القسمين الأولين ، وبين ترتب المدح والذم والثواب والعقاب .

فإذا علم من هذا كله أن ماوافق الغرض ونافره ملازم لصفة الكمال والنقص ، وأن كلاهما مستلزم للذة والألم ، والحب والكراهية ، والمدح والذم ، فلا جرم أن المدح

والذم مستلزم للشواب والعقاب . إذ يقطع العقل بأن طالب العلم الذي يسعى جاهدا في طلب العلم - والعلم صفة كمال - يكون قد أتى بما هو ملتذ به ، محبوب ، موافق للغرض والمصلحة ، فهو بذو ممدوح على فعله ، مثاب عليه في مجاري العقول ، وكذا من أعانه وسهل له سبل العلم . وأن من أنقذ غريقا مشرفا على الهلاك - وإنقاذه مما يوافق الغرض والمصلحة ويلتزم الطبع - يكون قد فعل ما هو ملتذ به ، محبوب لدى النفوس ، فيستحق بذو المدح والشواب في مجاري العقول ، وكذا كل من مَدَّ له يد العون والمساعدة . وينعكس الحكم تماما في حق الجاهل ، الذي أتيحت له سبل تلقي العلم ، فهو يؤثر الجهل ، وكذا الذي يسعى في الإغراق والإهلاك ، فإن هذا مذموم في مجاري العقول ، يستحق العقاب ، فدل هذا على التلازم العقلي الواضح بين ماثبت مدحه وذمه عقلا ، والشواب والعقاب . لكن الكلام في ثبوت الشواب والعقاب في مجاري العقول لا يلزم منه ، ضرورة التسليم بثبوتهما في حكم الله تعالى ، إذ لا تلازم بين الأمرين ذلك أن ترتبهما على الفعل ، عند الله تعالى ، مشروط بالسمع ، فإذا انتفى الشرط ، وهو السمع ، انتفى المشروط ، وهو الشواب والعقاب ، مع قيام سبب الشواب والعقاب في مجاري العقول ، وهو الفعل . ولذا قال تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ (١) ، وإنما خص ، جل وعلا ، العذاب بالذكر ، لأن النفوس تتربص العذاب على الفعل القبيح المذموم ، دون أن تخشى ضيم الرب ، جل وعلا ، وظلمه لهم في العمل المحمود .

قال ابن القيم : «إنه لا تلازم بينهما - أي بين اتصاف الفعل بالحسن والقبح وبين ترتب الشواب والعقاب عاجلا وأجلا من الشرع - وأن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة ، كما أنها نافعة وضارة ، والفرق بينهما كالفرق بين المطعومات والمشروبات والمرئيات ، ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي ، وقبل ورود الأمر والنهي ، لا يكون قبيحا موجبا للعقاب ، مع قبحه في نفسه ، بل هو في غاية القبح ، والله لا يعاقب عليها إلا بعد إرسال الرسل ، فالسجود للشيطان ، والأوثان ، والكذب ، والزنا ، والظلم ، والفواحش ، كلها قبيحة في ذاتها ، والعقاب عليها مشروط

بالشرع (١) .

وبذا يعلم أن هذه الأمور ، وهي ، الكمال والنقصان ، والملاءمة والمنافرة ، والمدح والذم ، والثواب والعقاب ، مرجعها إلى شيء واحد ، وهو كون الفعل محبوبا ملتذا به ، أو مبغوضا متألما منه ، فيلزم من كونه محبوبا ملتذا به أن يكون كاملا ، وأن يستحق عليه المدح والثواب ، ومن كونه مبغوضا مؤلما ، أن يكون نقصا ، يستحق به الذم والعقاب .

قال ابن القيم : « فظهر أن التزام لوازم هذا التفصيل وإعطائه حقه يرفع النزاع ويعيد المسألة اتفاقية » (٢) .

لكن ابن تيمية ، رحمه الله تعالى ، سلك مسلكا آخر في تقرير الثواب والعقاب ، فقرر الثواب والعقاب الشرعي ترتيبا على القول بإثبات الحُسن والقبح العقليين بمعنى الملائم للغرض ، والمنافر له ، حيث يَبَيَّن أن الملائمة تتضمن حصول المحبوب ، المطلوب ، المفروح به ، والمنافرة تتضمن حصول المكروه ، المحذور ، المتأذى به ، وأن الحسن والقبح الشرعي يعود في حقيقته إلى هذا الأمر ، أي إلى حصول الملائم ، المطلوب ، المحبوب ، وحصول المنافر ، المكروه ، المحذور .

فالتحسين الشرعي يتضمن أنَّ الحُسن ما حصل به الحمد والثواب ، والقبح ما حصل به الذم والعقاب ، ومعلوم أن الحمد والثواب ملائم للإنسان ، والذم والعقاب منافر للإنسان (٣) .

ومسلك شيخ الإسلام هذا يدل على ثبوت الثواب والعقاب في حكم الله ، تعالى ، بحكم العقل ، بمعرفة الملائم والمنافر ، لكونه ردهما - أي الثواب والعقاب إليهما - أي الملائم والمنافر .

(١) انظر : مدارج السالكين : ج ١ ص ٢٥٤ وانظر : مفتاح دار السعادة ، ج ٢ ص ٤٤ - ٤٥ .

(٢) انظر : مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٤٥ .

(٣) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٨ ص ٢٢ ، رسالة في الاحتجاج بالقدر ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج ٢ ص ١٠٣ - ١٠٤ ، شرح الكوكب المنير : ج ١ ص ٣٠٢ .

ومع احترامي لرأي شيخ الإسلام ، إلا أنني أعتبره قولاً ضعيفاً ، نعم الخلائق تثبت حسن الملائم ، وترتب عليه المدح والثواب في مجاري عقولهم ، وتثبت قبح المنافر ، وترتب عليه الذم والعقاب في مجاري عقولهم ، لكن ليس للعقول الجزم بأن هذا هو حكم الله ، تعالى فيها ، ليقطع بالثواب والعقاب في حكم الله ، تعالى ، لأن من يقطع بهذا الأخير أعني ثبوت الثواب والعقاب في حكم الله ، تعالى ، يقطع بكون الملائم والمنافر هو حكم الله ، تعالى ، فيه ، وأنى للعقول أن تقطع بشيء قبل ورود الشرع ، ونزول الخطاب التكليفي

وإذا تبين أن السعد يرى تحسين العقول وتقبيحها فيما كان صفة كمال ونقص ، وما كان ملائماً للغرض ومنافراً له ، ويثبت المدح والذم والثواب والعقاب في مجاري العقول ، قصرت الشقة بينه وبين القائلين بالحسن والقبح العقليين ، خاصة وأن أهم الأفعال المتنازع في ثبوت حسنها وقبحها في مدارك العقول ، كحسن العدل ، وقبح الظلم ، وحسن الإيمان وشكر المنعم ، وقبح الكفر وذم المنعم ، وحسن الإحسان ، وإنقاذ الهلكى والغرقى ، وقبح الإساءة ، والقتل ، والفساد في الأرض ، وكحسن الصدق ، وقبح الكذب ، مندرج ضمن ما يلائم الغرض وينافره . بل يكاد يقطع المرء بانتفاء الخلاف بين الفريقين في ثبوت أصل الحسن والقبح والمدح والذم في مدارك العقول ، لولا أن المعتزلة ذهبوا إلى ترتب المدح والذم والثواب والعقاب في حكم الله تعالى .

قال القرافي : « إنا وافقنا المعتزلة على أن الحسن والقبح بهذين التفسيرين - أي صفة الكمال والنقص ، وما وافق الغرض ونافره - يستقل العقل بإدراكهما ، من غير ورود الشرائع ، فيدرك العقل أن الإحسان ملائم ، والإساءة منافرة ، وأن العلم كمال ، والجهل نقص . أما كون الفعل يثيب الله عليه ، أو يعاقب ، فهذا أمر لا يعلم إلا بالشرع عندنا ، وبالعقل عندهم ، فمن أنقذ غريقاً ، ففي فعله أمران : أحدهما كون الطباع السليمة تنشرح له ، وهذا عقلي ، وثانيهما أن الله ، تعالى ، يشيبه على ذلك ، وهذا محل النزاع ، وكذلك من عرّق إنساناً ظلماً ، فيه أمران : أحدهما كونه يتألم منه الطبع السليم ، وهذا عقلي ، وثانيهما كونه يعاقبه الله ، تعالى ، عليه ، وهذا محل النزاع » (١) .

وعلى هذا فالأدلة التي ساقها إنما ساقها لدفع هذا الرأي الأخير الذي ذهب إليه المعتزلة ، لأن بنفيه ينتفي الحكم الشرعي ، وبشبوته - أي بشبوت المدح والذم والثواب والعقاب في حكم الله ، تعالى ، عاجلا وآجلا ، يثبت كون الحسن والقبح اللذين ارتأهما العقل شرعيين ، لا عقليين ، مع عدم ورود الشرع .

لكن هذا لا يمنع من مناقشة أدلة السعد للنظر في مأخذها، وصحتها، ودلالاتها على المطلوب .

* نقد أدلة السعد :-

نقد الدليل الأول : -

هذا الدليل نجده عند بعض الأئمة (١) ، ومثل هذه الآية في الاحتجاج قوله تعالى : ﴿رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا رينا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى﴾ (٣) (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم ، وأهلها غافلون﴾ (٥) ، وقوله تعالى : ﴿كلما أُلقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا﴾ (٦) ، فلم يسألوهم عن مخالفتهم للعقل ، بل للنذر ، وبذلك دخلوا النار (٧) .

والاستدلال بهذه الآية ، ومثيلاتها مبني على التلازم بين فعل القبيح العقلي

(١) انظر : التفسير الكبير : ج ٢٠ ص ١٧٣ ، مختصر المنتهى مع شرح العضد : ج ١ ص ٢٠٩ ، ص ٢١١ ، نهاية السؤل : ج ١ ص ٢٦٦ وما بعدها ، الاحكام للآمدي : ج ١ ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٢) سورة النساء ، الآية ١٦٥ .

(٣) سورة طه ، الآية ١٣٤ .

(٤) انظر : التفسير الكبير : ج ٢٠ ص ١٧٣ .

(٥) سورة الأنعام ، الآية ١٣١ .

(٦) سورة الملك ، الآية ٨ ، ٩ .

(٧) انظر : مدارج السالكين : ج ١ ص ٢٥٥ .

وبين حصول العقاب الإلهي وعدمه ، فيلزم من ارتكاب القبيح ، أو ترك الواجب ، وجوب العقاب ، فالعقاب لازم ، فمتى انتفى اللازم انتفى الملزوم ، وهو الحسن والقبح العقليين ، والآية قد دلت على انتفاء اللازم ، فينتفي بمفهومها الملزوم .

وهذا الدليل ينتهز على جميع فرق المعتزلة ، سواء القائلين بحسن وقبح الفعل لذاته ، أو لصفة ذاتية ، أو لصفات اعتبارية ، هي وجوه وإضافات ، كالجبائية .

والحق أن هذا الاستدلال ضعيف ، ولا يفيد انتفاء الحسن والقبح العقليين ، غاية ما في الأمر أن الآية تفيد التلازم بين انتفاء العقاب ، وانتفاء الإرسال ، والإنذار ، فمتى ما انتفى إرسال الرسل انتفى العقاب الإلهي ، وإرسال الرسل لازم العقاب ، فمتى ما انتفى اللازم ، انتفى الملزوم .

فليس في الآية إلا ما يدل على أنه ، سبحانه وتعالى ، لا يعاقب على الذنوب والسيئات التي وقعت من العباد قبل إرسال الرسل ، فليس فيها نفي حسن وقبح الأفعال ، عقلا ، بل على العكس مفهومها يدل على ثبوت الحسن والقبح العقليين ، إذ لولا ثبوتهما في العقل وفي الخارج ، لما كان لانتفاء العذاب والمواظدة معنى (١)

والحق أن هذا الدليل إلزامي على المعتزلة القائلين بمنع العفو ، وإلا فإن مجرد القول بالوجوب التكليفي ، أخذا بالحسن والقبح العقليين ، لا يستلزم القول بالتعذيب قبل البعثة ، لجواز العفو .

وهذا بتصريح السعد نفسه ، وشيخه العضد (٢) .

فثبت أن هذا الدليل تستمر دلالته على المعتزلة القائلين بمنع العفو .

أما القائلون بجواز العفو ، بل بتحقيقه ، بمقتضى الآية ، كما هو المذهب الحق ، فلا يلزم عليه - أي بتحقيق العفو - انتفاء الحسن والقبح العقليين .

على أن فريقا من المنتسبين إلى السنة ، كأبي منصور الماتريدي ومتبعيه فسروا

(١) انظر : مدارج السالكين : ج ١ ص ٢٥٥ - ٢٥٦ ، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٣٩ - ٤٠ .

(٢) انظر : شرح مختصر المنتهى مع حاشية السعد : ج ١ ص ٢١١ . وانظر : روح المعاني : ج ١٥ ص ٣٧ .

العذاب المنفي في الآية دون إرسال الرسل، بعذاب الاستئصال في الدنيا (١) .

نقد الدليل الثاني :- هذا الدليل عمدة الأشاعرة (٢)، فقد أولوه عناية خاصة، ولعل أول من اتخذ دليلا على نفي الحسن والقبح العقليين الرزاي ، وإنما كان هو العمدة ، لأنه ينتهز على جميع فرق المعتزلة ، سواء القائلين بالحسن والقبح لذات الفعل نفسه ، أو لصفة ذاتية ، أو للوجوه والاعتبارات، كما عليه الجبائية ، وإن نازع بعض الأشاعرة في انتهازه على الجبائية .

وقد صاغ السعد هذا الدليل بأسلوبه المتميز بقوله : لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من أفعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا، واللازم باطل باعترافكم - أي معاشر المعتزلة . وهذا النص بهذه الصياغة لم أجده عند أحد ممن تقدمه ممن تناول هذا الدليل - حسب اطلاعي - وقد صاغه على هيئة قياس استثنائي متصل ، أثبت نقيض مقدم الشرطية باستثناء نقيض تاليها . صورته هكذا : لو كان الحسن والقبح بالعقل ، لما كان شيء من أفعال العباد حسنا أو قبيحا، عقلا، لكن أفعال العباد حسنة وقبيحة عقلا - وباعترافكم أيها المعتزلة - فوجب أن لا يكون الحسن والقبح بالعقل . ثم بعد أن ذكر السعد القياس الاستثنائي ، شرع في بيان الملازمة في الشرطية المتصلة ، وهو بيان استلزام الحسن والقبح العقلي انتفاء الحسن والقبح العقلي في أفعال العباد ، وهنا ربما يتوهم الخلل في صحة هذا القياس بهذه الصياغة ، حيث بين السعد أنه يلزم من ثبوت الشيء انتفاؤه . فإذا علم أن المقصود بموضوع مقدم الشرطية ، أفعال العباد ، لأن النزاع فيها، وكان هو بعينه موضوع تاليها ، صار الدليل هكذا : لو كان حسن وقبح أفعال العباد بالعقل ، لما كان حسنها وقبحها بالعقل . فكأن في الدليل مصادرة على المطلوب ، حيث جُعِلَت النتيجة جزء القياس كمن يقول: لو كان هذا حيوانا لما كان حيوانا . حيث جُعل فيه

(١) روح المعاني : ج ١٥ ص ٤٠ .

(٢) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٧ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ٣٣٢ - ٣٣٣ ، المحصل : ص ٢٩٣ ، المحصول ، القسم الأول : ج ١ ص ١٦١ - ١٦٥ ، مختصر المنتهى مع شرح العضد : ج ١ ص ٢٠٣ ، ص ٢٠٧ - ٢٠٩ ، التوضيح لمتن التنقيح : ج ١ ص ١٧٤ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٤٨ - ١٥٠ ، نهاية السؤل : ج ١ ص ٢٦٠ - ٢٦٣ ، الإحكام للآمدي : ج ١ ص ١١٧ ، الصحائف الإلهية : ص ٤٦٥ .

انتفاء ثبوت المحمول للموضوع لازما عن ثبوته له ، ثم من الطبيعي أن تأتي النتيجة على نقيض الشرطية تماما ، حيث يلزم من نفي الشيء ثبوته ، لثبوت اللزوم بين المقدمة الصغرى ، وهي الاستثنائية ، وبين النتيجة ، فيكون تقدير الكلام : لكن أفعال العباد حسنة وقييحة عقلا ، ينتج فلا تكون أفعال العباد حسنة وقييحة عقلا . وهو نفس القياس الشرطي السابق ، لكن المقدم صار تاليا ، والتالي مقدما ، مع تبادل السلب والإيجاب ، فصارت النتيجة هكذا : لما كانت أفعال العباد حسنة وقييحة عقلا ، لزم أن لا تكون حسنة ولا قبيحة عقلا .

وهذا الدليل تقدم استدلال السعد به في مبحث خلق أفعال العباد ، على أن الله تعالى ، خالق لأفعالهم ، ضرورة انتهاء المرجح إليه (١) ، لكن هناك ردد فعل العبد بين الاختيار والاضطرار ، ثم أبطل الاختيار ، ليدل الاضطرار على أنه بسبب ترجيح الله تعالى ، وهنا زاد قسما ثالثا ، وهو الفعل الاتفاقي ، فَرَدَّده بين الاختيار ، والاضطرار ، والاتفاق ، ثم أبطل الاختياري ، وحمل جواز وصف الحُسن والقبح العقليين على الاضطراري والاتفاقي ، ثم أبطل اتصافهما بالحسن والقبح ، لأن الاضطراري والاتفاقي يخلوان من القصد والإرادة المختارة ، فكل فعل حسن أو قبيح فهو مختار ، وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا : كل مالميس بمختار لا يكون حسنا ولا قبيحا (٢) .

وهذا الحكم متفق عليه حتى عند المعتزلة ، فقد عَرَّفُوا القبيح بأنه «ماليس للمتمكن منه ، ومن العلم بحاله ، أن يفعله» (٣) أو بأنه : «ما إذا وقع على وجه منه حق العالم بوقوعه كذلك ، من جهته ، المخلى بينه وبينه ، أن يستحق الذم ، إذا لم يمنع من مانع» (٤) ، والحسن بعكسه .

ومعلوم أن الاتفاقي والاضطراري لا يصدق عليهما كونهما متمكنين منهما ،

(١) انظر : ج ٤ ص ١٤٤٧ ، الدليل الثالث ، ج ٤ ص ١٥٢١ وما بعدها من البحث .

(٢) انظر : حاشية السعد على شرح مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٣) انظر : المواقف : ص ٣٢٤ . وانظر : شرح التلويح : ج ١ ص ١٧٣ .

(٤) المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثاني : ج ٦ ص ٢٦ ، ص ٣١ .

ومخلى بينهما وبين الفاعل . لذلك قال السعد: «وعندهم لامدح ولا ذم من الله، تعالى، إلا على ما يستقل العبد به» (١) .

وإنما زاد السعد القسم الاتفاقي في هذا الدليل، دون ذاك المبحث ، لعدم الحاجة إليه هناك ، لاتفاق الكل ، بما فيهم المعتزلة، على أن المرجح شرط في القدرة المختارة ، فبانتفائه تنتفي ، ولا ينتفي الاتفاق . وإنما سيق الدليل هناك لنفي القدرة المختارة ، لا الاتفاق ، إذ لا حاجة إلى نفيه ، لعدم تأثيره في منع دلالة الدليل ، باتفاق المعتزلة ، لأن الاتفاق هو الذي لا مرجح له البتة ، فتارة يقع، وتارة لا يقع ، كفعل النائم والساهي ، وهم قد شرطوا المرجح ، وهو الإرادة الحرة المختارة . بخلاف ما هو هنا، إذ الدليل لم يسق لإثبات أصل ترجيح الفعل ، بل وصفه بالحسن والقبح العقلين ، فلربما جرى إلى بعض الأذهان صحة نفي الحسن والقبح عن الاضطراري، دون الاتفاق ، فاقضى المقام ذكره ، والتنويه به .

وقد ذكر العضد الإيجي أن هذا الدليل لا ينتهض على الجبائية لأن الضروري والاتفاقي قد يكون له جهات واعتبارات . وتابعه السيد الشريف (٢) .

بينما اعترض السعد على كلام شيخه بالاكتفاء بالقول بأن عدم انتهازه عليهم فيه نظر ، ولم يذكر وجهة نظره .

ويبدو - والله أعلم - أن سبب انتهازه عليهم، عند السعد، أن وصفي الحسن والقبح ، سواء كانا ، لذات الفعل ، أو لصفة ذاتية ، أو اعتبارية ، لا يصح وصف الفعل بهما إلا عند الاختيار ، فالاختيار شرط ولازم ، فإذا انتفى ، انتفى الحسن والقبح بجميع أقسامه ، والجبائية يشترطون القدرة المسبوقة بالقصد والاختيار لصحة وصف الفعل بكونه حسنا أو قبيحا ، فالقصد والاختيار لازم الحسن والقبح ، فبانتفائه ينتفيان .

(١) المقاصد : ج ٢ ص ١٤٩ .

(٢) انظر : شرح مختصر المنتهى مع حاشية السيد الشريف : ج ١ ص ٢٠٩ .

وبمعنى آخر : إن الوجوه والاعتبارات من متعلقات القصد والاختيار والقدرة
المرجحة .

أما عن صحة هذا الدليل وحجيته في الدلالة على المطلوب ، فقد تقدم الكلام
عليه في مبحث خلق أفعال العباد . فقد بينت هناك ضعف هذا الدليل من أكثر من
وجه ، أهمها ، انتفاء الاضطرار، بوقوع فعل العبد باختياره بالإرادة المرجحة ، غير
المفتقرة إلى مرجح آخر ، بل ذات الإرادة هي المرجحة ، كالحال في ترجيح الباري، جل
وعلا ، فإنه، تعالى، يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لداع ومرجح ، سوى الإرادة
باعتراف الأشاعرة أنفسهم .

وقد ضعف ابن الحاجب هذا الدليل بقوله : «وهو ضعيف ، فإننا نفرق بين
الضرورة والاختيارية ، ضرورة . ويلزم عليه فعل الباري ، وأن لا يوصف بحسن ولا
قبح شرعا . والتحقيق أنه يترجح بالاختيار» (١)

على أن أهم ما يعترض به على هذا الدليل هنا النقض الذي ذكره ابن الحاجب
بقوله : «وأن لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا»، أي يلزم من الدليل أن لا يوصف فعل
العبد بهذين الوصفين شرعا ، حيث يلزم من صحة الدليل انتفاء الحسن والقبح
الشرعيين ، أيضا ، إذ لا تكليف بغير المختار - وإن جَوَّزه الأشاعرة (٢)، كتجويزهم
التكليف بما لا يطاق - للتسليم من الكل سواء الأشاعرة، أو غيرهم ، بأن الفعل
الخالي من القصد والاختيار، كالفعل الاضطراري، والاتفاقي ، لا يوصف بحسن ولا
قبح (٣)، فوصفه بالحسن والقبح الشرعيين يدل على كونه اختياريا ، وقد فرض في
الدليل على خلافه .

(١) مختصر المنتهى ، ضمن حاشية السعد والسيد: ج ١ ص ٢٠٣ .

(٢) شرح مختصر المنتهى للإيجي : ج ١ ص ٢٠٨

(٣) انظر : بيان المختصر «شرح مختصر ابن الحاجب»: ج ١ ص ٣٠١ .

نقد الدليل الثالث : - هذا الدليل ، أيضا ، عمدة الأشاعرة ، في نفي الحسن والقبح العقليين (١) . و مراد السعد بقوله : « لو كان قبح الكذب لذاته » ما هو ملازم للذات ، ومن عوارضه الذاتية ، ليشمل ما بالذات ، وما بصفة ذاتية (٢) ، فينتهض على كلا فريقَي المعتزلة ، سوى الجبائية .

وقد اعترض على هذا الدليل بأن الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه ، الا أن ترك إنجاء النبي أقبح منه ، فيلزم ارتكاب أقل القبحين تخلصا عن ارتكاب الأَقْبَح ، فالواجب الحَسَن هو الإنجاء لا الكذب (٣) .

وقد أجاب السعد بأن هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا إلى الانجاء الواجب ، كان واجبا ، فكان حسنا (٤) .

(١) انظر تمهيد الأوائل : ص ١٤٠ - ١٤١ حيث يذكر الباقلاني أمثلة أخرى غير مثال الكذب ، الإرشاد : ص ٢٦٦ - ٢٦٧ . حيث مَثَّل له الإمام الجويني بمثال القتل ظلما واقتصاصا ، البرهان : ج ١ ص ٩٠ حيث نسب فيه هذا المسلك من الاحتجاج إلى الباقلاني ، المستصفى : ص ٧١ ، المنحول : ص ١١ حيث قال الغزالي : « ما قولكم في واقف على فوهة طريق اجتاز به نبي وأشياعه ، واتبعه غاشم يبغى قتله ، واستخبره عن حاله أصدق أم يكذب ، فإن صدق فهو سعى في روح نبي ، وإن كذب فهو مستقبح لذاته عندكم ، وصفات الذات لا تتبدل . ونحن نعلم أن الكذب أحسن من الصدق ههنا » وقال ، أيضا : « القتل الواقع اعتداء يجانس القتل المستوفي قصاصا في الصورة والصفات ، بدليل أن الغافل عن المستند فيهما لا يميز بينهما ، والمختلفان في صفة الذات يستحيل اشتباههما وتجانسهما » ، نهاية الأقدام : ص ٣٧٢ - ٣٧٣ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٨ - ٢٤٩ ، المحصل : ص ٢٩٣ - ٢٩٤ ، غاية المرام : ص ٢٣٥ - ٢٣٧ ، الإحكام للأمدي : ج ١ ص ١١٧ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥٠ - ١٥١ ، المحصول ، القسم الأول : ج ١ ص ١٧٧ - ١٧٨ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ٣٦٦ - ٣٣٧ ، نهاية العقول : ورقة ١٩٩/أ .

(٢) قال السعد في حاشيته على شرح مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٢ « معنى قوله - أي العُضد - : « لو كان ذاتيا » : لو كان لذات الفعل أو لصفة لازمة »

(٣) اعترض بمثله الأمدي تضعيفا للدليل ، في بعض كتبه . أنظر : بالاحكام له : ج ١ ص ١١٨ - ١١٩ .

(٤) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٩ - ١٥٠ ، حاشية السعد على شرح مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٢ . وانظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٥١ ، وانظر حاشية حسن جلبي والسيالكوتي عليه

وقد يعترض على هذا الدليل بالتسليم بثبوت الحكم وهو القبح ، مع تجويز تخلفه - أي الحكم ، وهو القبح - عن المقتضى لمانع ، مع الاتفاق على أن الأصل حصول الحكم عند حصول العلة .

ورد بأن تخلف الأثر العقلي عن المؤثر محال ، وإلا كان عدم المانع جزءا من العلة ، وهو محال ، ثم على فرض التسليم بجواز تخلف الحكم لمانع ، أي تخلف القبح عن الكذب ، يلزم أن لا يكون هناك كذب ، إلا ويجوز أن يقال لعله وجد مانع من الموانع يمنعه من قبحه ، وعلى هذا فلا يمكن القطع بقبح شيء من الأكاذيب . أقصى ما في الباب أن يكون الحاصل هو الظن، وعند هذا لا يمكن الحكم بقبح الكذب في حق الله، تعالى (١) .

والحق أن هذا الدليل يدل على انتفاء الوصف الذاتي للحسن والقبح في الأفعال، لكنه لا ينفيهما بالوجوه والاعتبارات ، فلا ينتهض على الجبائية ، باعتراف السعد نفسه ، وشيخه ، لجواز أن يختلف الفعل ، فيحسن تارة، لتحقق الجهة المحسنة ، ويقبح تارة لتحقق الجهة المقبحة (٢)، بل إن حسن الكذب من جهة كونه طريقا إلى الإنجاء لا ينافي قبحه لذاته ، لجواز اجتماع الجهتين (٣) في الفعل الواحد ، فمن جهة كونه إنجاء فهو حسن ، ومن جهة كونه خلاف الواقع فهو قبيح (٤) .

نقد الدليل الرابع : - نجد صورة هذا الدليل عند الرازي (٥) ، ومن

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ج ٢ ص ٢٤٨ - ٢٤٩ ، المحصول ، القسم الأول : ج ١ ص ١٧٨ - ١٨٠ .

(٢) انظر : حاشية السعد على شرح مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٩ .

(٣) انظر : حاشية حسن جليبي والسيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٥٠ - ١٥١ .

(٤) ضم ابن القيم هذا الدليل مع الدليل الرابع الآتي في مسلك واحد ثم ضعفه بأكثر من وجه . انظر : مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٢٧ وما بعدها .

(٥) قال الرازي: «لو أن ظالما قال لشخص سأقتلك غدا فههنا الحسن إما أن يقتله، وهو باطل، أو أن لا يقتله، إلا أنه إذا لم يقتله صار الخبر بأنه سيقتله غدا كذبا، فلو كان الكذب قبيحا لكان ترك القتل يلزمه القبيح، وما يلزمه القبيح فهو قبيح ، فكان يجب أن يكون ترك القبيح قبيحا، ولما كان ذلك باطلا علمنا أنه لا يمكن الحكم بقبح==

بعده كالآمدي (١)، وابن الحاجب (٢)، والسمرقندي (٣)، والعضد الإيجي (٤) ، وأورده ضمن المسالك الضعيفة في المواقف .

ويرد على هذا الدليل ماورد على سابقه من اعتراضات ، كما أنه على فرض صحته لا ينتهض على الجبائية باعتراف السعد نفسه ، وغيره من المتكلمين، لجواز اجتماع الحسن والقبح، إذ لاتناقض عند اختلاف الاعتبار ، فيحسن الخبر المذكور من حيث إنه صدق ، ويقبح من حيث إنه مستلزم لكذب خبر آخر (٥) .

وهذا مبني على عدم التسليم بالقاعدة التي ذكرها السعد في عرض الدليل ، من أن مستلزم القبيح قبيح مطلقا ، ومستلزم الحسن حسن مطلقا ، لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح ، والقبيح لذاته قد يستلزم الحسن ، فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه (٦) .

وقد أجاد السعد ، رحمه الله تعالى ، في عرض هذا الدليل بأسلوبه الذي جمع أساليب من تقدم عليه ، كالآمدي ، والإيجي ، وابن الحاجب ، وغيرهم . وتبرع من

== الكذب مطلقا « الأريعين في أصول الدين : ص ٢٤٩ . وانظر : المحصول ، القسم الأول : ج ١ ص ١٧٧ - ١٧٨ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ٣٣٦ ، نهاية العقول : ورقة ١٩٨ ب ، وجاء فيه الدليل على صورة ما أورده السعد .

(١) قال الآمدي : « لو كان الكذب قبيحا لذاته للزم منه أنه إذا قال : إن بقيت ساعة أخرى كذبت ، أن يكون الحسن منه في الساعة الأخرى الصدق ، أو الكذب ، والأول ممتنع لما يلزمه من كذب الخبر الأول ، وهو قبيح ، وما لزم منه القبيح فهو قبيح ، فلم يبق غير الثاني، وهو المطلوب « الإحكام : ج ١ ص ١١٥ -

(٢) انظر : مختصر المنتهى ضمن حاشية السعد والسيد الشريف : ج ١ ص ١٩٩ .

(٣) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٤٦٥ - ٤٦٦ .

(٤) انظر : المواقف : ص ٣٢٥ ، وانظر : شرحه على مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٥) انظر : حاشية السعد على شرح مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٩ . وانظر : الإحكام للآمدي : ج ١ ص ١١٨ ، شرح مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٩ .

(٦) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥١ - ١٥٢ مع حاشية حسن جليبي .

عنده لمساعدة القائلين بالحسن والقبح العقليين ، الزاهيين إلى الحسن والقبح الذاتي في الفعل ، أو لوصف ذاتي ، بحل هذا الدليل ، وفك هذا الإلزام ، أي استلزام صدق الكلام الواحد كذبه ، وكذبه صدقه ، بما ذكرته عنه في العرض .

ولعل ليس ثمة دافع يدفعه إلى هذا التبرع ، سوى محاولة السعد استعراض قواه العقلية . وإلا فإن الأصل في إيراد الدليل للاحتجاج والإلزام ، لمساعدة الخصم في حله ونقضه .

ويبدو أن هذا الحل ذكره من إبداعه وإنشائه ، لم يستفده من غيره ، كما أفهم نصه ، عند قوله : «وتأملت كثيرا . . . الخ» وأن التأمل أداه إلى استخراج هذا الجواب .

ومع هذا فلم يقنع بجوابه ، وجعل الصواب ترك الجواب ، والاعتراف بالعجز عن حل الإشكال . مما يدل على ضعف الجواب ، دون أن يشير إلى وجه ضعفه .

والذي يظهر لي - والله أعلم - أن ضعف الجواب يعود إلى بقاء اللازم على حاله ، أعني استلزام صدق أو كذب الكلام الغدي ، صدق أو كذب الكلام اليومي . لأن التفريق بين الصدق والكذب في الحكم وحال الحكم ليس إلا مجرد تورية للإشكال .

ولتبسيط كلام السعد وتوضيحه ، لابد من تجلية مراده من «الحكم» و«حال الحكم» إذ كل قضية تشتمل عليهما . ولتوضيح هذا سأضرب مثالين :-

المثال الأول :

قول القائل : «السماء تحتنا» قضية مشتملة على «حكم» وهو كون السماء تحتنا ، وعلى «حال للحكم» ، وهو صدقها أو كذبها ، وذلك بكون نسبة المحمول للموضوع مطابقة للواقع أم لا ، فحال الحكم في المثال السابق «الكذب» . ونحن نلاحظ في هذا المثال أن «السماء» مبتدأ وموضوع ، و«تحتنا» خبر ومحمول .

المثال الثاني : -

قول القائل : «السماء تحتنا كاذب» قضية مشتملة على «حكم» وهو كذب كون السماء تحتنا ، وعلى «حال للحكم» ، وهو صدق هذه القضية أو كذبها . وذلك بكون نسبة المحمول للموضوع مطابقة للواقع أم لا .

فحال الحكم في هذا المثال «الصدق» . ونحن نلاحظ أن الموضوع أو المبتدأ هو جملة «السماء تحتنا» ، والمحمول أو الخبر هو «كاذب» . بينما في المثال السابق كانت عبارة «السماء تحتنا» مبتدأ وخبراً ، وموضوعاً ومحمولاً .

فإذا نستنتج من المثال الثاني أنه عبارة عن قضية واحدة مشتملة في الأصل على قضيتين، وكل منهما له حكم وله حال للحكم . فحال حكم الأولى الكذب ، وحال حكم الثانية الصدق . فهذه الجملة وهي قول القائل : «السماء تحتنا كاذب» اشتمل على حالين للحكم ، حال حكم للقضية الجزئية، وهي «السماء تحتنا»، وحالها الكذب ، وحال حكم للقضية الكلية ، وهي «السماء تحتنا كاذب»، وحالها الصدق . فقد ظهر أن رجوع الكذب ليس إلى ما يرجع إليه الصدق . فأحد الحكمين، وهو «الصدق»، يرجع إلى حكم القضية الكلية ، والآخر، وهو الكذب، يرجع إلى موضوع القضية الكلية ، باعتباره قضية أخرى مشتملة على الموضوع والمحمول .

وهذه القضية الكلية المشتملة على قضية جزئية سماها السعد بالشخصية في المثال المذكور في الدليل، وهو قول القائل «لأكذب غدا في كلامي» .

وسأبين، بحول الله تعالى ، لماذا خص هذا المثال بهذا اللقب ولماذا كان اختلاف مرجع الحكم وحال الحكم فيه خفياً، دون المثال السابق، وهو «السماء تحتنا كاذب أو صادق»، حيث جعل اختلاف مرجع الحكم وحال الحكم فيه جلياً .

وبعد فلنبق مع مثالنا الذي ضربناه وهو «السماء تحتنا كاذب» دون مثال المغلطة . إذ هذا الأخير سيأتي توضيحه، إن شاء الله تعالى ، بعد توضيح لوازم المثال الذي معنا .

فإذا ما أخذنا بهذا المثال ، وأجريننا كلام السعد عليه ، وهو قوله : «ولا يتناقضان - أي القضيتين التي يكون مرجع الصدق أو الكذب إلى الحكم فيهما ، أو حال الحكم - إلا إذا اعتبرا حالين لحكم واحد ، أو حكمين على موضوع واحد . بخلاف ما إذا اعتبر أحدهما حالا للحكم ، والآخر حكما ، لاختلاف المرجع» وجدنا أن الأمر بالفعل كما قال ، فقضية «السماء تحتنا» ، والتي هي موضوع القضية الكلية ، «كاذبة» ، وقضية «السماء تحتنا كاذبة» ، والتي هي حكم بكذب السماء تحتنا ، «صادقة» ، فاختلف مرجع الصدق والكذب ، إذ ليسا هما في قضية واحدة ، بل في قضيتين جمعتهما قضية واحدة . وسبب هذا يعود إلى ما ذكره السعد من أن الكذب والصدق مثلما يصلحان لبيان النسبة ، يصلحان حكما ، أي محمولا على موضوع سواء كان الموضوع جملة ، أي قضية أخرى ، أو مفردا ، وهو كلمة «الكلام» وما رادفه ، «كالعبارة» ، و«الجملة» وما أشبه ذلك . فيقول القائل : «كلامي كاذب» أو «الجملة التي ذكرتها كاذبة» وما أشبهها .

لكن ما يعترض به على كلام السعد أن حال الحكم في القضية الكلية ، وهو صدق «كون السماء تحتنا كاذب» في المثال المذكور ، متوقف على حال حكم موضوعها والذي هو «السماء تحتنا» من الصدق أو الكذب ، وملزوم له . وحال حكم «السماء تحتنا» متوقف على حكمها وملزوم له ، إذ لولا هذا الحكم ، وهو «السماء تحتنا» ، لما كان هناك حال لحكمها ، وهو كذبها ، ولولا حال حكمها هذا ، لما كان هناك حال لحكم القضية الكلية ، وهو «الصدق» ، فثبت بهذا توقف حال الحكم في القضية الكلية ~~على~~ على حكم القضية الجزئية المتضمنة لها . لأن المتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء ، وملزوم له . وبالعكس . فقد ثبت أن حكم الجزئية لازم لحال الحكم في الكلية ، لأن حال حكم الجزئية لازم لحال حكم الكلية ، ولازم لازم الشيء لازم لذلك الشيء ، فبانتفاء اللازم ينتفي الملزوم .

ومعلوم أن حال الحكم في القضية الجزئية ، وهي «السماء تحتنا» ، الكذب ، وهو قبيح ، ومعلوم أن ملزوم القبيح قبيح مثله ، فوجب أن يكون ملزومه ، وهو حال حكم القضية الكلية ، وهو صدق «كون السماء تحتنا كاذب» ، قبيحا ، مع أنه خلاف

الواقع ، وخلاف القاعدة المذكورة ، فقد جاء حال الحكم فيها حسنا ، لكونه صدقا ، وعليه فقد استلزم القبيح الحسن . فلو كان القبح ذاتيا ، أو لصفة ذاتية ، لما استلزم القبيح ، وهكذا ينعكس الأمر ، فيما لو كان حال الحكم في الجزئية صادقا ، فتكون حسنة ، وملزومها ، وهو حال الحكم في القضية الكلية ، كاذبة ، فتكون قبيحة ، فيستلزم الحسن القبيح . وهذا لازم العبارة والقضية الواحدة . وعليه فقد اشتملت القضية الواحدة على الحسن والقبح معا ، فصح أن وصف الحسن والقبح ليسا ذاتيين للأشياء ، ولا لهما صفة ذاتية في الأشياء ، وإلا لما اجتمعا في الشيء الواحد ، والكلام الواحد .

وعلى منوال هذا المثال يقال في قول القائل : « لا كذب غدا في كلامي » لأنها تساوى « كلامي في الغد كاذب » ، فإن أتى بالكلام الكاذب في الغد ، كقوله « السماء تحتنا » فقد استلزم حال الحكم في هذه القضية ، وهو الكذب ، صدق حال الحكم في قضية اليوم ، أي صدق وقوع الكذب منه ، كما وقع بالفعل بالغد . فصار مآل كلامه هكذا : « كلامي - وهو السماء تحتنا - في الغد كاذب » صادق . فقد رجع الصدق هنا إلى القضية الكلية ، والتي سَمَّاهَا السعد الشخصية ، بينما رجع الكذب إلى موضوع هذه القضية الكلية ، باعتبارها قضية داخل القضية الكلية . فقد تغاير بهذا التوجيه رجوع الصدق والكذب . فالصدق رجع إلى حكم الشخصية ، أي الكلية والكذب إلى موضوعها ، كما ذكر السعد .

لكن لما كان بينهما اللزوم السابق ذكره ، وجب اجتماع الحسن والقبح في الكلام الواحد ، على المنوال السابق ذكره .

وهذا لزوم لازم مهما اجتهد مجتهد لدفعه وحله . فمهما قيل فالإشكال قائم .

لذا نرى السعد عدل عن جوابه ، واستصوب ترك الجواب ، والاعتراف بالعجز عن حل الإشكال .

أما لماذا خص السعد مثال المغلطة وهو قول القائل : « كلامي غدا كاذب » باسم الشخصية ، وجعل اختلاف مرجع الحكم وحال الحكم فيه خفيا ، بخلاف مثال

«السماء تحتنا كاذب» ، فذلك يعود إلى أن هذا المثال الأخير اشتمل على قضيتين متحققتين معا في آن واحد ، كل منهما له حال حكم مستقل ، وموجود بالفعل ، وهي «السماء تحتنا» ، باعتبار «السماء» موضوع و«تحتنا» محمول ، والنسبة ، وهي حال الحكم الكذب ، والأخرى هي «السماء تحتنا كاذب» باعتبار أن «السماء تحتنا» موضوع ، و«كاذب» محمول ، والنسبة ، وهي حال الحكم ، الصدق .

فالقضيتان موجودتان في هذا المثال بالفعل .

بخلاف مثال المغلطة ، فقد اشتمل على قضيتين أحدهما بالقوة ، وهي موضوع القضية الكلية ، والأخرى بالفعل ، وهي القضية الكلية .

والقضية الأولى التي هي موضوع القضية الكلية ليس لها موضوع ومحمول ، بل هي لفظ مفرد ، وهو «كلامي» ، لكن هذا اللفظ المفرد مشتمل على قضية مؤلفة من موضوع ومحمول بالقوة اليوم ، وبالفعل في الغد ، حيث ستظهر ماهية هذه القضية في الغد ، كأن يقول القائل في الغد «السماء تحتنا» ، أو «السماء فوقنا» ، أو غيرها من القضايا ذات الموضوع والمحمول ، والتي يكون لها حال حكم ، من صدق أو كذب ، بخلاف اللفظ المفرد اليومي ، وهو قوله «كلامي» فليس له حال حكم بالفعل ، بل بالقوة ، فيما سيظهر من كلامه في الغد .

أما القضية الكلية الشخصية ، وهي قول القائل «كلامي في الغد كاذب» فالموضوع فيه لفظ مفرد ، وهو كلمة «كلام» ، والمحمول فيه كلمة «كاذب» ، وحال الحكم في هذه القضية - أي كونه صادقاً في كذب كلامه في الغد ، أو كاذباً - سيظهر من حال الحكم في كلامه الغدي . لأنه متوقف عليه ، كما تقدم ، وحال حكم الكلام الغدي لازم لحال حكم القضية الشخصية اليومية .

فثبت بهذا أن هذه القضية الشخصية الكلية ، مشتملة على قضية أخرى في وقتها اليومي ، لكنها بالقوة ، لا بالفعل ، بخلاف المثال السابق ، فقد اشتملت عليهما بالفعل . لأجل هذا وصف مثال المغلطة بهذا الوصف ، لأن الناظر فيه من غير تمعن وتدبر يظنه قضية واحدة ، فيشتبه عليه الأمر ، في اختلاف مرجع الحكم

وحال الحكم فيها .

بخلاف المثال الآخر ، فإن اختلاف مرجع الحكم وحال الحكم من الصدق والكذب ظاهر وجلي بأدنى تأمل . لذا فالذهن ينساق إلى فهمه واستنتاج الحكم وحال الحكم في قضيتيه بسهولة ويسر ، من غير إمعان نظر، وطول تدبر .

ما تقدم كان بيانا لسبب الخفاء في أحد المثالين، وعلامته في المثال الآخر .

أما سبب تسمية السعد لمثال المغلطة بالقضية الشخصية، دون الأخرى فهذا - والله أعلم - يرجع إلى أن حكم القضية الشخصية ، وهي قوله : «كلامي في الغد كاذب» . مأخوذ من لفظه وشخصه ، حيث حكم على كلامه في الغد أنه كاذب. وهذا مثل أن يقول القائل : « أنا كاذب» ، أو «أنا صادق» .

أما في المثال الآخر، وهو قوله : «السماء تحتنا كاذب» ، فإنه لم يصف كلامه الشخصي بالكذب ، بل وصف القضية الجزئية بالكذب ، فلذا كان ظهور حال حكمها من الصدق أو الكذب جليا . بخلاف مثال المغلطة ، فإنه لم يحكم بكذب جملة أو قضية، بل بكذب كلامه ، وهو لا يدرى ماهو ، حتى يأتي في الغد بجملة تفصح عن كلامه اليومي .

نقد الدليل الخامس : - أشار إلى هذا الدليل الإمام الرازي في بعض مصنفاته إشارة عابرة (١) ، والآمدي من بعده اعتمد هذا الدليل في بعض كتبه ، بعد أن ضعف سائر الأدلة التي ساقها (٢) . كما نجد هذا الدليل عند متأخري الأشاعرة كابن الحاجب (٣) ، والعضد الإيجي (٤) ، وضعفاه .

(١) قال في نهاية العقول : ورقة ٢٠٠/أ : «قبح القبيح إما أن يكون ثبوتيا، أو عدميا ، فإن كان ثبوتيا فإما ذاته ، أو الفاعل ، أو معنى قائم به . . . والثاني باطل لاستحالة قيام المعنى بالمعنى» ويقصد بالثاني الثالث ، لأن الثاني هو قيام القبح بالفاعل ، كما هو ظاهر ، فهو خطأ من الناسخ .

(٢) انظر : الإحكام له: ج ١ ص ١١٩ ومابعدهما .

(٣) انظر : مختصر المنتهى ضمن حاشية السعد والسيد: ج ١ ص ٢٠٣ .

(٤) المواقف : ص ٣٢٦

وقد ضعف السعد نفسه هذا الدليل في المقاصد (١)، وأبان في بعض كتبه المتقدمة سبب ضعفه ، كما سيأتي ، إن شاء الله ، تعالى .

وهذا الدليل ضعيف جدا ، ولا يمكن أن تقوم به حجة ، لأكثر من وجه ، منها الاعتراض على المقدمة المشهورة ، وهي امتناع قيام العرض بالعرض ، وقد تقدم في مبحث «وجود الله تعالى» ضعف هذه القضية ، وأن قيام العرض بالعرض ممكن ، بل واقع ، باعتراف السعد نفسه (٢) .

ومنها الاعتراض على المقدمة القائلة : « إنه إذا كان أحد النقيضين سلبا ، كان الآخر وجوديا ، ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين » ، فإن هذه المقدمة غير صحيحة ، بل من الجائز كون النقيضين عديمين ، كالامتناع واللامتناع ، فليس بالضرورة إذا كان الشيء عديميا أن يكون نقيضه وجوديا ، وارتفاع النقيضين إنما يستحيل في الصدق دون الوجود (٣) .

ومنها النقض بالإمكان ، والحدوث ، والمعلومية ، والمقدورية ، والمذكورية ، وما أشبهها . إذ لو أُجْري الدليل فيها لزم امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكنا ، حادثا . . . الخ ، مع كونها أمورا ذاتية للفعل (٤) .

ومنها منع المقدمة القائلة «بأن السلب ، أي المقترن بحرف النفي اللازم صدقه على المعدوم ، يجب أن يكون سلبا محضا» ، المفهومة من كلام السعد ، في الدليل ، عند قوله : « . . . لا حسن ، وهو سلب ، إذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا ، فلم يصدق على المعدوم أنه ليس بحسن ، وهذا باطل بالضرورة » ، وإنما منعت هذه المقدمة

(١) المقاصد بهامش شرحه : ج ٢ ص ١٥١ .

(٢) انظر ج ٢ ص ٤٥٠ وما بعدها ، ج ٢ ص ٥٤٨ وما بعدها من البحث . وانظر : شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٧٤ . وانظر الاعتراض على هذه المقدمة في : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥٣ ، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٢٦ - ٢٧ .

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥١ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٥٣ ، شرح مختصر المنتهى ضمن حاشية السعد والسيد : ج ١ ص ٢٠٥ - ٢٠٧ .

(٤) انظر : الإحكام : ج ١ ص ١٢٠ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٥٣ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥١ ، شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٧٤ .

لجواز أن يكون الشيء المقترن بحرف النفي مفهوما كليا يصدق على أفراد بعضها وجودي، وبعضها عدمي ، «كاللاممكن»، فإنه يصدق على الواجب والممتنع ، و«كاللاممتنع»، فإنه يصدق على الواجب، والمعدوم، الممكن .

قال السعد : «وبالجملة ، عدمية صورة النفي موقفه على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا ، بدليل أن «اللامعدوم» وجودي ، فلو أثبت وجودية مادخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور» (١) .

ومنها النقض بالحسن والقبح الشرعيين ، فهذا الدليل مشترك الإلزام ، لأن الحسن الشرعي، أيضا ، عرض ، بالدليل المذكور ، فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض (٢) . وعلى الرغم من تسليم السعد بورود هذا الاعتراض على الدليل المذكور في بعض كتبه المتقدمة، إلا أنه في شرح المقاصد ذهب إلى مايفيد عدم ورود النقض المذكور على القائلين بالحسن والقبح الشرعيين ، وذكر سبب ذلك ، حيث قال : «إنما لم ينقضوا الدليل بأنه يقتضي أن لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي ، للزوم قيام العرض بالعرض ، لأن الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض، ومتعلق بالفعل لصفة له» (٣) .

وكلام السعد هذا غير مُسَلَّم ، بل النقض وارد عليه ، أيضا ، لأن القديم هو الكلام النفسي، وهو صفة واحدة قديمة، منقسمة إلى الأمر والنهي، والخبر والاستخبار، على وجه كلي، دون انقسام هذه الأقسام بحسب تعلقاتها الجزئية . كما تقدم في صفة الكلام . أما التعلقات الجزئية المتكثرة بتكثر الموضوعات الجزئية ، فهي تعلقات حادثة عند الأشاعرة ، لذلك قالوا بحدوث الحرف والصوت . وإذا كان الأمر كذلك، فالأوامر والنواهي ، والتي هي موجبات الحسن والقبح الشرعيين في أفعال العباد الاختيارية، والتي هي متكثرة بحسب الموضوعات الشخصية، حادثة، وإذا كانت حادثة

(١) انظر : شرح التلويح : ج ١ ص ١٧٤ ، وانظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥١ ، وانظر : شرح مختصر المنتهى للعضد مع حاشية السعد والسيد : ج ١ ص ٢٠٥ - ٢٠٧ .

(٢) انظر : شرح التلويح : ج ١ ص ١٧٤ ، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٢٧ .

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥١ .

كانت أعراضاً وجودية، عندهم ، فلم يمتنع، حينئذ، وصف فعل العبد بكونه حسناً وقبيحاً ، باعتبار موافقة ومخالفة الأمر والنهي .

ثم إن الحسن والقبح ليسا في نفس الأمر والنهي ، حتى يقال إن الحسن الشرعي قديم لا عرض ، لأن الأوامر والنواهي حسنة من غير شك .

ولكن الكلام في فعل العبد الواقع منه على جهة يخالف فيه الأمر أو يوافقه ، ويخالف فيه النهي ويوافقه ، وهو عرض حادث ، وهو الموصوف بالحسن والقبح، وهو أمر لازم ومحتم ، سواء قلنا الحُسن الشرعي قديم ، أم حادث وعرض . وسواء قلنا الحسن والقبح بالعقل ، أو بالشرع .

ثم لو فرض صحة ما ذكره السعد من كون الحسن الشرعي قديماً ، لكان هذا الأمر، وهو وصف القدم ، مختصاً بالحسن الشرعي ، دون القبح ، لاستحالة أن يكون القبح الشرعي قديماً ، فيكون عرضاً حادثاً، فيجري فيه الدليل المذكور، فيلزم قيام العرض بالعرض ، وهو القبح بالفعل القبيح .

ثم إن قول السعد : «ومتعلق الفعل لصفة له» يُفهم أن وصف الحسن للقائلين بالحسن الشرعي اعتباري ، إضافي ، ناشيء من وقوع الفعل على جهة موافقة الأمر ، لا أن الحسن وصف وجودي له . فلذلك لم يصح ورود الدليل عليهم .

وهذا يعني أن القائلين بالحسن والقبح العقليين بالوجوه والاعتبارات، كالجبائية، لا يرد عليهم هذا الدليل ، أيضاً ، كما ذهب إليه بعض المتكلمين، كالعضد الإيجي (١) لأن الاعتباري ليس بمعنى وجودي ، وتابعه السيد الشريف (٢) . بينما خالف السعد شيخه ، وذكر أن عدم انتهاضه عليهم فيه نظر (٣) . ولم يبين سببه . وذكر في شرح التلويح بما يفهم منه انتهاض الدليل على القائلين بالوجوه والاعتبارات، سواء بالشرع أو بالعقل، حيث قال : «فإن قيل هو- أي الحُسن- أمر اعتباري، لا تحقق

(١) انظر : شرح مختصر المنتهى بهامش حاشية السعد : ج ١ ص ٢٠٩ .

(٢) انظر : حاشيته على شرح العضد على مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٩ .

(٣) انظر : حاشية السعد على شرح العضد : ج ١ ص ٢٠٩ .

له في الاعيان ، ومثله لا يُعد من قيام العرض بالعرض ، ولهذا احتاجوا - أي المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين لذات الفعل، أو لصفة ذاتية فيه - إلى إثبات كون الحُسن العقلي وجوديا . قلنا : الدليل المذكور - أي الدليل الخامس هنا - على إثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه» (١)، وسبب جريانه - والله أعلم - أن وصف الحسن والقبح طالما اتصف بهما الفعل ، حتى ولو على جهة الاعتبار، فهو لا يخرج عن الوصفية ، فيصح جريان الدليل فيه . فيقال في حق مَنْ قال : إنما حُسْن الكذب باعتبار كونه إنجاء لنبي ، هل اتصف الكذب بهذا الاعتبار أم لا ؟ فإن لم يتصف ، لم يكن هناك فعلا حسنا ، وإن اتصف ، فلا بد أن يكون زائدا على الفعل ، إذ قد يعقل الفعل ، ولا يعقل هذا الاعتبار الحسن ، ولا بد أن يكون وجوديا لأن نقيضه لا حسن ، وهو سلب ، ... الخ الدليل ، حيث يلزم منه قيام العرض بالعرض .

ومنها النقض بحسن وقبح صفة الكمال وصفة النقص ، وما لائم الغرض وما نافره ، العقليين فيجري فيه الدليل، فيلزم منه قيام العرض بالعرض ، وأنه باطل (٢) .

وبعدُ فهذه اعتراضات قوية ووجيهة ، لا يمكن دفعها . الواحد منها كاف في رد الدليل ، فكيف إذا اجتمعت .

نقد الدليل السادس :- استدل به بعض الأئمة ، كابن الحاجب (٣)، وقد أورده على جميع المعتزلة بما فيهم الجبائية ، وهو كذلك إذا تمت دلالته .

والحق أنه دليل ضعيف . وقد اعترض عليه العضد، والسعد، والسيد السند، بأنه تعالى، وإن لم يفعل القبيح لصارف القبح العقلي، إلا أنه قادر عليه متمكن منه، ولو سلم امتناع القبيح المرجوح منه، تعالى، إلا أن هذا الامتناع، أيضا، إذا كان لقيام

(١) شرح التلويح : ج ١ ص ١٧٥ .

(٢) انظر : الرد على المنطقيين : ص ٤٢١ - ٤٢٢ .

(٣) انظر : مختصر المنتهى مع شرح العضد : ج ١ ص ٢٠٩ ، ص ٢١١ .

صارف القبح العقلي فهو لاينفي اختيار الفاعل وقدرته عليه ، كما أن وجوب الإتيان بالحكم الحسن الراجح ، لقيام داعي الحسن إليه ، لاينفيه أيضا (١) .

على أن الدليل وارد على الأشاعرة ، أيضا ، لقولهم بأزلية تعلق حكمه وقدرته بوجود الأشياء فيما لايزال ، فما هو جوابهم عن الدليل هو بعينه جواب مثبتي الحسن والقبح العقليين .

فالحق أن تعلق فعله ، تعالى ، بالراجح ، وتركه المرجوح ، باختياره وإرادته ، واختياره وإرادته اقتضت تعلقه بالراجح لا على وجه اللزوم (٢)

نقد الدليل السابع : - استدل به بعض المتكلمين ، كالآمدي (٣) ، وضَّعه ، وأورده صاحب المواقف ضمن المسالك الضعيفة (٤) .

ومراد السعد من قوله : «فيلزم قيام الموجود بالمعدوم» أنه لما كان قبح الفعل ، أو حسنه ، علة في الانصراف عن الفعل ، أو الإقبال عليه ، كان سابقا عليه ، وكان وجوديا إذ العدم لا يصلح للعلية والتأثير ، فيلزم قيام الموجود ، وهو الحسن والقبح ، بالمعدوم ، إذ لافعل متقدم عليه ليقوم به ، بل هو متقدم على فعله (٥) .

وربما يورد الدليل على صورة أخرى بأن يقال : لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته ، لأن قبح الفعل حاصل قبله ، لما تقدم ، وعلته - أي علة القبح -

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥١ ، شرح العضد على مختصر المنتهى مع حاشية السعد والسيد : ج ١ ص ٢١١ .

(٢) انظر : مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٣٨ - ٣٩ .

(٣) قال : «لو كان الظلم قبيحا لكونه ظلما لكان المعلول متقدما على علته ، لأن قبح الظلم الذي هو معلول للظلم متقدم على الظلم ، ولهذا ليس لفاعله أن يفعله ، وكان القبح مع كونه وصفا ثبوتيا - ضرورة اتصاف العدم بنقيضه - معللا بما العدم جزء منه ، وذلك لأن مفهوم الظلم أنه إضرار غير مستحق ، ولا استحقاق عدم ، وهو ممتنع» الأحكام له : ج ١ ص ١١٧ .

(٤) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥٣ .

(٥) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥٣ .

أما ذات الفعل أو صفته ، وليس شيء منهما حاصلًا قبله (١) .

وهذه الصورة من الدليل مبنية على استلزام القول بالحسن والقبح العقليين تقدم المعلول على علته ، بينما الصورة التي ذكرها السعد تستلزم قيام الموجود بالمعدوم ، وكل منهما يستلزم الآخر .

وهذا الدليل ضعيف ، بل هو أشبه بالمغالطة ، والأغلوطة فيه ترجع إلى عدّ حصول الحسن والقبح ، أو علتها ، قبل الفعل ، والصحيح أن العقل يحكم باتصاف الفعل بالحسن والقبح ، وبما يقتضيه ، إذا حصل ووقع . وهذا الحكم هو الداعي للفعل ، والمانع منه ، ومن الإقدام عليه ، لاتصافه بالحسن والقبح (٢) . فليس المتقدم إذاً قُبِحَ وحسن الفعل عليه ، بل المتقدم إنما هو الحكم على ما سيوجد من الفعل بأنه حسن أو قبيح (٣) .

ويمثل هذا الاعتراض اعتراض السعد نفسه على هذا الدليل بقوله : « واعترض بأن الصارف والداعي في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح أو الحسن عند الحصول » (٤) .

على أن هذا الدليل لا ينتهز على الجبائية ، لجواز قيام الأمر الاعتباري بالمعدوم (٥) .

وبعد فقد بان ضعف أدلة السعد المذكورة على ثبوت الحسن والقبح بالشرع ، وانتفائها بالعقل ، وللأشاعة أدلة أخرى غيرها ، لاتخرج عن حكم الضعف .

* وبعد هذا العرض والنقد المتواضع ، فالذي يترجع عندي ، أن الحسن والقبح منه ما يدرك بالعقل ، ويكون العقل مجرد آلة لمعرفة حكم الله ، تعالى ، لا أنه يوجب

(١) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٥٣ . وهذا بعينه صورة دليل الآمدي السابق ذكره .

(٢) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥٣ .

(٣) انظر : الإحكام للآمدي : ج ١ ص ١١٩ .

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥١ .

(٥) حاشية حسن جليبي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٥٣ .

الحسن والقبح عند الله، تعالى، ، ومنها ما يتوقف حسنه وقبحه على الشرع ،
الواجب بمجرد الأمر والنهي ، فالأمر به أوجب حسنه ، والنهي عنه أوجب قبحه .

فالقسم الأول، وهو الذي يدرك حسنه وقبحه بالعقل ، كحسن العدل والعلم ،
والإحسان ، وشكر المنعم ، ومعرفة الله، وأنه يستحق العبادة والطاعة ، وكقبح
نقيضاتها ، مثل الظلم ، والجهل ، والعبث في الارض، والإفساد فيها ، وكفران المنعم،
وصرف العبادة والطاعة لغير الله، تعالى .

فهذه الأفعال يدرك العقل حسنها وقبحها عقلا ، لكونها مشتملة على جهات
عقلية ، محسنة ومقبحة ، بها تصلح هذه الأفعال للأمر بها ، والنهي عنها ، لكن
الصحيح ، أن جهة الحسن لا تستلزم الأمر بالفعل شرعا ، وجهة القبح لا تقتضي
النهي شرعا ، إلا أنه لا يؤمر إلا بما هو حسن ، ولا ينهى إلا عما هو قبيح، مراعاة
في ذلك للحكمة ، الواجب ثبوتها لله، تعالى ، لكونه، تعالى، لحكمته، لا يأمر بنقيض
ما أدرك العقل حسنه ، أو ينهى عن نقيض ما أدرك العقل قبحه . والفرق بين هذا
الرأي ورأي المعتزلة ظاهر ، إذ مذهب المعتزلة في الحسن والقبح العقليين ، أنهما
يوجبان نفس حكم الله، تعالى، في العقل ، بينما هذا المذهب يوجب استحاق الحكم
مراعاة للحكمة الإلهية المذكورة .

وعليه فحكم الله، تعالى، في العبد موقوف على أمر الله، تعالى، ونهيه ، وذلك
يكون بعد البعثة وإرسال الرسل ، وورود الخطاب(١)

وأما القسم الثاني ، وهو الذي يتوقف حسنه وقبحه على مجرد الأمر والنهي ،
بحيث يكونان من موجباتهما ، فكأكثر العبادات ، كالوضوء، والصوم ، والصلاة ،
والحج ، وأوقاتها ، وأعدادها، وهيئاتها ، ويندرج ضمن هذا القسم الأمر والنهي
الواردان على سبيل الامتحان والاختبار ، قطعاً ، لأن الاختبار الإلهي لعبده لا يدرك،
جزماً ، بالعقل ، بل بالخطاب الشرعي ، لكن هذا النوع من الخطاب، يكون قصد

(١) انظر : سلم الوصول لشرح نهاية السؤل : ج ١ ص ٨٣ - ٨٤ ، ص ٢٥٩ . وهذا
رأي محققي الماتريدية .

الشارع منه مجرد اختبار عبده ، هل يمثل أمره ، ونهيه ، أم لا ؟ فحسنها جاء من إرادة الامتثال ، لا إيقاع الفعل (١) ، فإن الله تعالى ، قد لا يريد ، فلا يكون المراد فعل المأمور به . كما أمر الله تعالى ، سيدنا إبراهيم بذبح ابنه . قال تعالى : ﴿ فلما أسلما وتلّا للجبين ، وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين ﴾ (٢) . فحصل امتثال سيدنا إبراهيم للأمر بمجرد تله للجبين . ومثله امتثال ابنه سيدنا إسماعيل .

أما النوع الأول كأكثر العبادات ، كما تقدم ، فإن حسننها يكون بإيقاع المأمور وترك المحذور ، وقبحها على العكس .

وفي الختام لابد من ذكر بعض الأدلة التي تدل على حسن وقبح بعض أفعال العباد ، عقلا ، على نحو ما تقدم ، ليكون التسليم بالأمر عن دليل وحجة .

وما سأذكره من حجج هي لمثبتي الحسن والقبح العقليين ، سواء كانت من إنشاء المعتزلة ، أو بعض الأشاعرة ، ممن خالفوا الأشاعرة في هذه المسألة ، أو من إنشاء غيرهم .

فالذي يهمنا صحة هذه الأدلة ، وصدق دلالتها على المطلوب . والحكمة ضالة المؤمن .

الحجة الأولى : إطباق العقلاء على حسن العدل ، والصدق النافع ، والإيمان والعلم ، وعصمة الأنبياء من أنواع الإيذاء ، وحسن الإحسان ، وحسن مدح المحسن ، وشكر المنعم ، وصرف العبادة لله تعالى ، وقبح الظلم ، والكذب الضار ، والتثليث ، وقتل الأنبياء ، والكفران ، وقبح ذم المحسن ، والجهل ، والعدوان ، والإفساد في الأرض ، بإهلاك الحرث والنسل .

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٣٥ - ٤٣٦ .

(٢) سورة الصافات ، الآيات ١٠٣ - ١٠٥ .

وليس هذا مما يدرك بالشرع ، إذ يقول به غير المتشرع ، ومن لا يدين بدين ، كالبراهمة ، والدهرية ، وغيرهم ، ولا مما يدرك بالعرف ، لأن أعراف الأمم مختلفة ، وهذه الأمور مما لا يختلفون فيها ، بل هم مطبقون عليها (١) .

فصح بهذا أن إدراك حسن تلك الأمور وقبحها بالعقل مركوز في فطر الناس وعقولهم (٢) .

ولئن أجابت الأشاعرة بأن المراد من حسن وقبح تلك الأمور ملائمة الغرض ومنافرتها ، أو صفة الكمال والنقص ، وهو غير المتنازع فيه ، إذ المتنازع فيه كون تلك الأمور متعلق المدح والذم والثواب والعقاب عند الله ، تعالى ، وفي حكمه

فإن هذا الجواب لا يقصى ، أبداً ، كون تلك الأمور مدركة بالعقل ، بل يؤيده ويقويه ، فتكون هذه الأمور التي لها جهات محسنة ومقبحة في العقل هي الطرف الراجح لتعلق حكم الله ، تعالى ، بالأمر به ، والنهي عنه . لأنه ، تعالى ، لا يأمر وينهى بخلاف الحكمة والعدل ، التي أقام عليها السماوات والارض .

الحجة الثانية : - لو لم يكن الحسن والقبح عقلياً ، للزم أفحام الأنبياء ، لأن المرسل إليه ، إن كان وجوب النظر في معجزات النبي ودلائل نبوته لم يثبت في حقه إلا بطريق السمع ، لتوقف حسنه على السمع ، فمن الجائز في حقه أن يفهم النبي بقوله : لا يجب عليّ النظر في دليلك حتى يرد الشرع ، ولا يستقر الشرع إلا بالنظر في دليلك . فيلزم الدور المحال (٣) .

الحجة الثالثة : لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع ، لم يثبت الشرع أصلاً ،

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٣ ص ٢٨٩ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥٤ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥١ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٩ ص ٥٩ - ٦٠ .

(٢) مدارج السالكين : ج ١ ص ٢٥٣ ، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٥ وما بعدها .

(٣) انظر : التفسير الكبير : ج ٢٠ ص ١٧٤ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥٥ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٣ .

لأن العلم بحسن ما أمر به الشارع ، أو أخبر عن حسنه ، ويكذب مانهه عنه ، أو أخبر عن قبحه ، يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عن الله، تعالى ، وأن الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه، وعبث ، لا يليق به، تعالى ، وذلك إما بالعقل ، والتقدير أنه معزول ، لاحكم له، وأما بالشرع فيدور (١) .

وقد أجاب السعد ، بأنهم لم يجعلوا الأمر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ماذكر ، بل جعلوا الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح، والقبح كونه متعلق النهي والذم . بمعنى أن الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله ، وكذا في القبح (٢) .

وهذا الجواب وإن دفع لزوم الدور اللازم من الدليل ، لكنه استلزم ما هو أقبح منه، وهو تجويز كون الشريعة من الأوامر والنواهي برمتها كذبا ، إذ الجواب يدل على تجويز الكذب منه، تعالى ، والعبث ، والسفه ، لأن هذه الأمور لم تنف عن كلام الله، تعالى، عقلا ، ليقطع العقل بامتناع كذبه، تعالى، في حكمه وخطابه .

فعادت المسألة إلى تنزيه الله، تعالى، عن الكذب - باعتبار كونه صفة نقص - فالحكم بكون الكذب صفة نقص في العقل يتنزه عنه الباري، جل علا ، يكون قولا بحسن الأشياء وقبحها، عقلا، وإن كان سمعيا لزم الدور ، لامحالة .

قال صاحب التلخيص : «الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقليا كان قولا بحسن الأشياء وقبحها، وإن كان سمعيا لزم الدور» (٣) .

والسعد لما أجاب عن الدليل المذكور بمنع الدور ، تفتن إلى هذا اللزوم ، فأحال حل الإشكال ، على مسألة الكلام ، وبالرجوع إلى مسائل صفة الكلام لم أهتم له إلى جواب على هذا الإشكال، سوى اعتراضه على كلام شيخه العبد ، بما يفيد تسليمه

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٢ .

(٢) انظر : المرجع السابق نفس الصفحة . وانظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥٤ .

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٠٤ .

بقبح الكذب عقلا . فلا بد من إيراد كلام العضد ، ثم اعتراض السعد عليه . قال العضد ، استدلالا على امتناع الكذب عليه ، تعالى : « عندنا ثلاثة أوجه :- الأول : إنه نقص ، والنقص على الله ، تعالى ، محال . وأيضا ، فيلزم أن نكون أكمل منه في بعض الأوقات . واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل ، وبين القبح العقلي ، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه ، وإنما تختلف العبارة » (١) .

وعقب السعد على قول العضد : « واعلم أنه لم يظهر لي فرق . . . » بقوله : « أنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح » (٢) .

وهذه العبارة يُفهم منها أن السعد يرى أن قبح الكذب يعلم بالعقل ، لأن ماوافق الغرض ونافره ، وما كان صفة كمال ونقص ، خارج محل النزاع ، فالصدق صفة كمال بالنسبة لله ، تعالى ، فإدراكها عقلي ، لا شرعي ، فلا دور .

فلعل هذا مراد السعد والله أعلم .

وعلى كل إذا كان هذا مراد السعد ، فهو يدل على إثباته لحسن بعض الأفعال وقبحها ، بالعقل ، كما تقدم الكلام عنه ، في تحرير موضع النزاع بين القائلين بالحسن والقبح العقلي والمائنين .

الحجة الرابعة : الإجماع على تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ، وهما متصفان بالحسن والقبح ، فلو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع ، لامتنع تعليل الأحكام بها . وفي منعه سد باب القياس ، وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام (٣) .

وجواب الأشاعرة بأن اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس واردا على محل

(١) المواقف : ص ٢٩٦ .

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٠٥ .

(٣) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٥٤ - ١٥٥ ، وانظر : نهاية الأقدام : ص ٣٧٤ - ٣٧٥ ، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٢٤ .

النزاع ، لكون المصلحة والمفسدة راجعة إلى ملائمة الغرض ومنافرته ، وأنه عقلي، لايدفع الدليل - حسب رأيي - لأن الإشكال قائم في تعدية حكم المصالح والمفاسد إلى المسائل والوقائع المستجدة ، حيث لم يرد نص الشارع فيها على سبيل التنصيص، وإنما ترك الشارع الأمر فيها إلى قياسات العقول، القائمة على مراعاة الحسن والقبح، المترتبين على مراعاة المصالح والمفاسد ، وتنزيل الواقعة الجديدة الغير منصوص عليها بنص الشارع منزلة المنصوص عليها . فثبت بهذا دور الحسن والقبح العقليين في تحقيق المدح والذم، والثواب والعقاب، فيما عند الله، تعالى ، فيما لم يرد النص به من مأمورات ومنهيات .

الحجة الخامسة : تفسير القبح - عند القائلين بنفي الحسن والقبح العقليين

- بأنه الذي يلزم من فعله حصول العقاب عند الله، تعالى، يلزم منه الدور، أو التسلسل المحالين . وجه اللزوم أن وجوب الاحتراز عن العقاب إن قيل بثبوتة بالعقل فقد تم الدليل على ثبوت الحسن والقبح بالعقل ، وإن قيل بثبوتة بالشرع فحينئذ لايجب على المرء الاحتراز عن ذلك العقاب إلا بإيجاب آخر ، وهذا الإيجاب معناه ، أيضا، ترتيب العقاب ، وذلك يوجب التسلسل في ترتيب هذه العقوبات ، أو يدور، وهو باطل . فثبت أن العقل يقضي بالحسن والقبح(١) .

(١) انظر : معالم أصول الدين : ص ٩٣ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ٢٨٩ - ٢٩٠ .

الفصل الثالث

التكليف بمالايطاق

الفصل الثالث

التكليف بما لا يطاق

تناول السعد من مسائل هذا المبحث بعض المسائل، كمراتب التكليف بما لا يطاق، وتحرير موضع النزاع فيها، مبينا رأيه ، مشفوعا ببعض الأدلة عليه. ففيما يخص مراتبه ذكر السعد أن له ثلاث مراتب، دُنيا ، وقصوى ، ووسطى، وبين حقيقة كل مرتبة، وهل هي من موارد النزاع أم لا؟.

قال في «شرح المقاصد»:

«مراتب ما لا يطاق ثلاث : أدناها ما يمتنع بعلم الله، تعالى، بعدم وقوعه، أو لإرادته ذلك، أو لإخباره بذلك. ولا نزاع في وقوع التكلف به، فضلا عن الجواز. فإن مَن مات على كفره، ومن أخبر الله، تعالى، بعدم إيمانه يعد عاصياً إجماعاً»^(١)

ثم قال في «شرح المقاصد» :

« وأقصاها : ما يمتنع لذاته ، كقلب الحقائق ، وجمع الضدين أو النقيضين. وفي جواز التكليف به تردد، بناء على أنه يستدعى تصوّر المكلف به واقعا. والمتنع هل يتصور واقعا، فيه تردد»^(٢). وفي «المقاصد» أن الجمهور على امتناع التكليف به^(٣). وفي «تهذيب المنطق والكلام» ذكر أنه لا خلاف في عدم

(١) شرح المقاصد : ج٢ ص ١٥٤. وانظر : المقاصد بهامشه، شرح التلويح: ج ١ ص ١٩٧، حاشية السعد على مختصر المنتهى: ج ٢ ص ٩، تهذيب المنطق والكلام: ورقة ٢٦/أ، شرح العقائد النسفية : ص ٦٢.

(٢) شرح المقاصد: ج٢ ص ١٥٤، وانظر : حاشيته على مختصر المنتهى: ج٢ ص ٩.

(٣) المقاصد : ج ٢ ص ١٥٤

التكليف به (١)، «وفي شرح التلويح» أن الإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به (٢).

ثم قال في «شرح المقاصد»: «والمرتبة الوسطى ما أمكن في نفسه، لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد أصلا، كخلق الجسم، أو عادة، كالصعود إلى السماء.. وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به، بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به، واستحقاق العقاب على تركه، لا على قصد التعجيز، وعدم الاقتدار على الفعل، كما في التحدي بمعارضة القرآن، فإنه لا خفاء في وجوب كونه مما لا يطاق...، ثم الجمهور على أن النزاع إنما هو في الجواز، وأما الوقوع فممنفي» (٣).

وقال في «تهذيب المنطق والكلام» عن هذه المرتبة الوسطى: «عندنا يجوز لعدم القبح العقلي، ولا يقع» (٤).

ثم حدد السعد أن النزاع في هذه المرتبة الجائزة عقلاً، الممتنعة واقعاً، كما يفهم من نصوصه السابقة، في أمرين (٥):

الأول : التكليف بهذا النوع من الأمور، بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به، واستحقاق العذاب على الترك. وذلك لأن التكليف الواقع على جهة التعجيز واقع اتفاقاً، كما في التحدي بمعارضة القرآن. فهذا النوع، وهو الطلب الخالي عن إرادة الإتيان بالفعل، واستحقاق العذاب على الترك، خارج نطاق

(١) تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٦/أ.

(٢) شرح التلويح : ج ١ ص ١٩٧.

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٤، وانظر : شرح التلويح : ج ١ ص ١٩٧.

(٤) تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٦/أ.

(٥) أنظر : المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٥٤ - ١٥٥.

النزاع ، لأنه لا يعد تكليفاً ، عند السعد ، في الحقيقة.

الثاني : النزاع في جواز الوقوع عقلا بالتكليف به ، لا الوقوع ، كما تقدم ، فالسعد يرى جواز وقوع هذا النوع عقلا ، وانتفائه واقعا.

واستدل على الجواز العقلي ، بعدم القبح العقلي. قال : «عندنا يجوز لعدم القبح العقلي» (١) ، ومن النقل قوله تعالى : ﴿ ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به ﴾ (٢) . قال السعد : قد يستدل بهذه الآية على جواز التكليف بما لا يطاق ، وإلا لم يكن لهذا الدعاء فائدة (٣) . وقال ، أيضا : إن دلالة على الجواز ظاهرة (٤) .

واستدل على انتفاء الوقوع ، بحكم النص والاستقراء ، مثل قوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ﴾ (٥) (٦) .

ثم بعد تحرير السعد موضع النزاع ، وجه أدلة كل فريق ، سواء المعتزلة الذاهبين إلى نفي الجواز العقلي ، مطلقا ، حتى في هذه المرتبة المتوسطة. أو بعض الأشاعرة الذاهبين إلى وقوع التكليف بهذه المرتبة بالفعل ، أو بعضهم ممن قال بوقوع التكليف بما لا يطاق ، حتى في المرتبة القصوى ، وهي التكليف بالممتنع لذاته ، كقلب الحقائق.

(١) تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٦/أ.

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦.

(٣) انظر : حاشيته على الكشف : ورقة ٣٥٩.

(٤) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٦. وفي شرح العقائد النسفية : ص ٦٢ ، يرى أن المقصود بالتحميل ليس هو التكليف بما لا يطاق ، بل إيصال مالا يطاق من العوارض إليهم.

(٥) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦.

(٦) انظر : المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٥٤-١٥٥ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٦/أ ، شرح العقائد النسفية : ص ٦٢.

أما الفريق الأول، وهم المعتزلة، فقد ذكر أنهم استدلوا بمثل قوله تعالى : ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ (١)، وكل ما علم الله أو أخبر بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع به ، وإلا لزم إمكان كذبه وجهله ، وهو محال، وإمكان المحال محال.

فأجاب السعد : أن الآية تنفي الوقوع لا الجواز، وليس بصادق أن كل ما علم الله أو أخبر بعدم وقوعه أن وقوعه محال، وإنما يصدق هذا لو كان لزوم المحال لذاته، أما لو كان لعارض، كالعلم ، أو الخبر، فلا ، لجواز أن يكون ممكناً في نفسه. ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض (٢)، ألا ترى أن الله، تعالى، لما أوجد العالم بقدرته واختياره، فعدمه ممكن في نفسه ، مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة ، وهو محال (٣).

وأما الفريق الثاني، وهم بعض الأشاعرة القائلين بوقوع التكليف بالمرتبة المتوسطة فقد ذكر السعد أنهم استدلوا بمثل قوله تعالى : ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء﴾ (٤). وقوله تعالى : ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ (٥).

وقد بيّن السعد أن مثل هذه الآيات لا تدل على وقوع التكليف بما لا يطاق، لكونها خارج محل النزاع، لأنها تكليف تعجيز، لا تكليف تحقيق (٦)،

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦.

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٥ ، شرح التلويح : ج ١ ص ١٩٧.

(٣) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٦٣.

(٤) سورة البقرة ، الآية ٣١.

(٥) سورة البقرة ، الآية ٢٣.

(٦) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٥ ، شرح العقائد النسفية : ص ٦٢.

وتكليف التحقيق هو الذي يلزم من فرض تركه استحقاق العقاب، وليس هذا متحقق من مدلول الآيتين.

كما استدلوا بكون فعل العبد بخلق الله، تعالى، وقدرته، فلا يكون بقدرة العبد، وهو معنى التكليف بما لا يطاق.

كما استدلوا بأن التكليف قبل الفعل ، والقدرة معه، فلا يكون التكليف إلا بغير المقدور.

وقد رد السعد دلالة هذين الدليلين ، بأن صحتهما يستلزم كون جميع التكاليف الشرعية من قبيل مالا يطاق، وليس الأمر كذلك (١).

كما استدلوا بأن من علم الله، تعالى، فيه أنه لا يؤمن، بل يموت على الكفر، مكلف بالإيمان، وفاقا، مع استحالته منه، لأنه لو آمن لزم انقلاب علم الله، تعالى، جهلا، ومثل هذا من أخبر الله، تعالى، بعدم إيمانه، كأبي جهل، وأبي لهب.

وقد رد السعد هذا الدليل ، أيضا، بأنه ليس من المتنازع فيه ، فلا يكون الدليل واردا على محل النزاع (٢)، لأن وجوب الفعل وامتناعه بواسطة علم الله، تعالى، أو إخباره، لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد، لأن الله، تعالى، يعلم أنه يؤمن، أو لا يؤمن ، باختياره وقدرته، فيعلم أن له اختيارا وقدرة في الإيمان وعدمه ، وكذا في الإخبار (٣).

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٥.

(٢) انظر : شرح المقاصد ج ٢ ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٣) انظر : شرح التلويح : ج ١ ص ١٩٧.

وقد نقل السعد عن الجمهور أن هذا ليس تكليفاً بما لا يطاق، إلا عند الأشعري، لأن العبد قادر على القصد باختياره (١)، ولكون التكليف مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه (٢).

وأما الفريق الثالث من الأشاعرة، والذين ذهبوا إلى وقوع التكليف بما لا يطاق حتى في الممتنع لذاته. فقد قال به الجويني (٣)، ونسبه إلى الشيخ أبي الحسن (٤)، والغزالي (٥)، والرازي (٦).

واستدلوا عليه بأن الرب، تعالى، أمر أبا لهب بأن يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه، وذلك جمع بين النقيضين (٧).

وقد أخرج السعد هذا الاستدلال عن أن يكون وارداً في محز النزاع، حيث أجاب عنه بمثل ماتقدم في جواب المستدلين بعلم الله، تعالى، أو إخباره، بعدم إيمان العبد، وأنه من قبيل التكليف بما لا يطاق (٨). وحاصل الجواب أن الممكن لا يخرج عن الإمكان بالعلم والإخبار.

(١) انظر : شرح التلويح : ج ١ ص ١٩٧.

(٢) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٦٢.

(٣) انظر : الإرشاد : ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٤) أتى أبو الحسن الأشعري بدليل إيمان أبي لهب، الآتي ذكره، وأفاد نصه، كما في الإبانة، أنه تكليف بالجمع بين النقيضين. انظر : الإبانة : ص ١٩٥.

(٥) انظر : الاقتصاد : ص ١١٢ - ١١٤، قواعد العقائد : ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٦) انظر : معالم أصول الدين : ص ٩١، المطالب العالية : ج ٣ ص ٣٠٥ - ٣٠٦، نهاية العقول : ورقة ٢٠٠/أ.

(٧) انظر هذا الاستدلال عند أبي الحسن والجويني، والغزالي، والرازي، في المراجع المتقدم ذكرها.

(٨) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٦، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٦/أ.

وقال في حاشيته على شرح مختصر المنتهى^(١): « إن هذا من قبيل التكليف بما علم الله عدم وقوعه، وأخبر بذلك، وهو ليس من تكليف المحال في شئ، وذلك لأن أبا جهل، وأمثاله، لم يكلفوا إلا بتصديق النبي، صلى الله عليه وسلم، فيما جاء به، ولم يخاطبهم الله، ولم يخبرهم، بأنهم لا يؤمنون، حتى يلزم التكليف بأن يصدقوه في عدم التصديق، على التفصيل والتعيين، ليلزم المحال، بل إنما أخبر النبي، صلى الله عليه وسلم، بأنهم لا يؤمنون، كما أخبر نوحا وخاطبه صريحا، بأنه لا يؤمن من قومه إلا من قد آمن» .

غير أنه في شرح المقاصد لم يقنع بهذا الجواب، وقال فيه نظراً، لأن الكلام فيمن وصل إليه هذا الخبر، وكلف التصديق به على التعيين^(٢)

النقد : هذه المسألة من فروع مسألة الحسن والقبح^(٣)، فالقائل بالحسن والقبح العقليين، إذا طرد هذه القاعدة في حق الباري، جل وعلا، قال باستحالة التكليف بما لا يطاق، لكونه سفهاً في الشاهد، فوجب أن يكون كذلك في الغائب. والله، تعالى، منزّه عن السفه، فيستحيل في حقه التكليف بما لا يطاق، إذ هو غير لائق بالحكمة، فيجب عليه تركه.

والمانع للحسن والقبح العقليين، في الشاهد، يجعل طرده في الغائب من باب أولى، فلا يقبح منه، تعالى، شيء، ولا يجب عليه شئ، بل فعله كله حكمة، فلا يستحيل في حقه، تعالى، التكليف بما لا يطاق، ولا يقبح منه.

والمذاهب في هذه المسألة من حيث الجواز والوقوع، في تلك المراتب الثلاث، التي عددها السعد هي :-

-
- (١) ج ٢ ص ١٢.
 (٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٦.
 (٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٤.

المذهب الأول : مذهب المعتزلة الذاهبين إلى انتفاء الجواز، أصلاً،

في جميع المراتب المذكورة، لأنه سفه في الشاهد، فهو قبيح، فيقاس الغائب على الشاهد في تنزهه عن السفه والقبح، كما تقدم، وهذا دليلهم العقلي، أما دليلهم السمعي فكقوله تعالى: ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ (١) وإذا انتفى الجواز العقلي، انتفى الوقوع الشرعي من باب أولى عندهم (٢).

وهذا المذهب باطل ، لأنه يقوم على تشبيه فعل الخالق، جل وعلا، بفعل عبده، وهذا القياس يحيله العقل في حكم الشاهد بين السيد وعبده، وليس له من الفضل عليه إلا السلطة والقوامة الاعتبارية، فكيف يجيزه بين الخالق المتفرد بالملك والملكوت، جبار السماوات والأرض من لا يستل عما يفعل، ومن له مطلق السيادة، والقوامة الحقيقية، على كل شئ.

وهؤلاء المعتزلة، مشبهة الأفعال، لم يقدرُوا الله، تعالى، حق قدره. فليس بصحيح أن ما قبح منا وجب أن يقبح منه، تعالى، ولا ما حسن منا، وجب حسنه منه. فأفعاله، تعالى، لا تماثل أفعالنا، ولا أفعالنا تماثل أفعاله، حتى يحتج بقياس الغائب على الشاهد في هذه المسألة.

وأما الدليل النقلي فقد تقدم جواب السعد عليه.

المذهب الثاني: مذهب الأشاعرة، وهم قد اختلفوا على أكثر من

رأي:

١ - مذهب جمهورهم أن جواز التكليف بما لا يطاق معتبر في المرتبة الوسطى، لعدم قبح شئ منه، مع عدم وقوعه، بحكم الاستقراء، وشهادة قوله،

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦.

(٢) انظر مذهب المعتزلة في : المغني في أبواب التوحيد، المجلد الرابع : ج ١١، التكليف: ص ٥٨ وما بعدها، ص ١٢٩، ص ٣٦٧، ص ٣٩١.

﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ (١)، وإنما ذهبوا إلى الجواز في هذه المرتبة، فقط، لأن المرتبة الأولى، التكليف واقع فيها بالاتفاق، وجعل التكليف فيها من قبيل ما لا يطاق تجوز، كما سيأتي بيانه، إن شاء الله تعالى، والمرتبة الثانية القصوى، ممتنعة لذاتها، والتكليف بها يستدعي العلم بالمكلف به، وهو ممنوع، لأننا لا نعقل الجمع بين النقيضين، وإيجاد القديم، وكل ما هو ممنوع لذاته. فصح بطلان تجويز التكليف بما هو ممنوع لذاته (٢).

٢ - مذهب أبي الحسن الأشعري، وهو بعد قوله بجواز التكليف بما لا يطاق، اختلف العلماء في وقوع التكليف بالمحال عنده، فقد ذكر بعض الأئمة أنه لم يصرح بوقوعه، لكن لازم على أصله في الاستطاعة، وخلق أفعال العباد، لأنه يرى في الأصل الأول، وهو الاستطاعة، أن القدرة مع الفعل لا قبله، والتكليف قبل الفعل لا معه، لأن استدعاء الفعل مقدم عليه إذ لا يتصور إلا في المستقبل، فهو حال التكليف غير مستطيع. ويرى في الأصل الآخر، وهو خلق أفعال العباد أنه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله، بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداءً، وأن الكسب مجرد مقارنة غير مؤثرة في إيجاد الفعل فنتج من التسليم بهذين الأصلين كون التكاليف الشرعية من قبيل التكليف بالمحال (٣).

وروى عنه بعض الأئمة منع جواز التكليف بما هو مستحيل لذاته، كالجمع بين النقيضين، ومنع التكليف بالممكن المعجوز عنه، كأمر المقعد بالمشي، والأخرس على الكلام، وأما ما لا يقدر على فعله لا لاستحالته، ولا للعجز عنه، لكن لتركه والاشتغال بضده، كتكليف الكافر بالإيمان حال كفره، فهو غير

(١) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

(٢) انظر: مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشية السعد: ج ٢ ص ٩ - ١٠، المواقف وشرحه: ج ٣ ص ١٦٠ - ١٦١.

(٣) انظر: مختصر المنتهى مع شرح العضد الإيجي: ج ٢ ص ١١، شرح التلويح على التوضيح: ج ١ ص ١٩٧، مجموع الفتاوى: ج ٨ ص ٤٧٠، الصحائف الالهية: ص ٤٧٠.

عاجز عنه، ولا مستحيل منه، فهو كالذي لا يقدر على العلم لاشتغاله بالمعيشة،
فهذا مما قال به الأشعري، بل هو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين (١)

وفي الحقيقة تسمية هذا الأمر الأخير من قبيل التكليف بما لا يطاق
تجوّز، لصلاحية القدرة الحادثة واستطاعتها للفعل والترك. أما حديث اشتغال
القدرة بأحد المقدورين فليس بناف تلك الصلاحية، كما هو ظاهر، والنزاع في
التكليف بما لا يطاق في الأمر بما لا يكون تحت استطاعة القادر، لا لاشتغاله
بضده.

وبعض الأئمة روى عنه تجويز التكليف بالمتنع لذاته، بل وقوعه، كما
روى الجويني عنه ذلك، كما تقدم. ويؤيد هذا النقل قول الشيخ في الإبانة:
«يقال لهم : أليس قد قال الله تعالى: ﴿تبت يدا أبي لهب وتب ما أغنى عنه
ماله وما كسب سيصلى نارا ذات لهب﴾ (٢)، وأمره مع ذلك بالإيمان، فأوجب
عليه أن يعلم أنه لا يؤمن، وأن الله صادق في إخباره عنه أنه لا يؤمن، وأمره
مع ذلك أن يؤمن، ولا يجتمع الإيمان، والعلم بأنه لا يكون، ولا يقدر القادر
على أن يؤمن، وأن يعلم أنه لا يؤمن. وإذا كان هذا هكذا، فقد أمر الله،
سبحانه، أبا لهب بما لا يقدر عليه، لأنه أمره أن يؤمن، وأنه يعلم أنه
لا يؤمن» (٣).

ونقل أبو المعين النسفي عن الأشعري في كتابه «النوادر» القول بجواز
التكليف بما لا يطاق، وأن الله لو أمر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفهاً،

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٢٩٥ - ٢٩٦. وانظر تجويز الأشعري للأمر
الأخير في : اللع : ص ٩٨. وتجويز الباقلاني في : تمهيد الأوائل : ص ٣٣٢ -
٣٣٥.

(٢) سورة المسد، الآيات ١، ٢، ٣.

(٣) الإبانة : ص ١٩٤ - ١٩٥.

ولامستحيلا (١).

ويرى ابن تيمية أن النقل عن الأشعري، وعن أكثر أصحابه، القول بوقوع التكليف بما لا يطاق خطأ عليهم (٢).

وقد خالف الشيخ جمهور أتباعه، في هذه المسألة، وقالوا بامتناع التكليف بالمتنع لذاته، فمن المخالفين له الإمام أبي محمد الإسفرائيني، وحكي عن الغزالي إنكاره، وتقي الدين ابن دقيق العيد (٣)، والإيجي، وتلميذه السعد، والسيد الشريف، وغيرهم.

ووافق عليها بعضهم، كإمام الحرمين (٤)، وهو ظاهر كلام الإمام الغزالي (٥)، والرازي (٦).

٣ - مذهب بعض الأشاعرة، وهو منع تجويز التكليف بما لا يطاق رأساً، كما قالت المعتزلة. وهذا يروى عن أبي إسحاق الإسفرائيني. قال: قال أهل الحق: يستحيل تكليف ما لا يطاق، لاستحالة وجود المعنى الذي يقتضيه التكليف مع العجز، لا للقبح والسفه (٧).

المذهب الثالث : مذهب الماتريدية، الأحناف، وهم يمنعون جواز التكليف به، وبجميع مراتبه، لكن يميزون مذهبهم عن المعتزلة، بأن منعه ليس بناء على أن الأصلح واجب على الله، تعالى، فيجب عليه أن لا يكلف بما لا يطاق،

(١) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٥٨٦.

(٢) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٧٠.

(٣) انظر : الروضة البهية : ص ٥٦.

(٤)، (٥)، (٦) تقدم ذكر مراجعهم

(٧) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٥٨٦.

بل بناء على أنه لا يليق بحكمته وفضله (١).

غير أن السعد اعترض على هذا التفريق بينهم وبين المعتزلة، فقال: «لقائل أن يقول : ليس معنى الوجوب على الله، تعالى، استحقاق العقاب على الترك، بل اللزوم ، وعدم جواز الترك، فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق، بناء على أنه لا يليق بالحكمة والفضل، قول بأنه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق، تفضلا على العباد، وإحسانا، وهذا قول بوجوب الأصلح. فإن قيل: لا يجب عليه الترك، لكنه يترك تفضلا وإحسانا. قلنا : فحينئذ لا يثبت عدم الجواز، وهو المدعى ، بل يثبت عدم الوقوع» (٢)، وهو قول جمهور الأشاعرة.

واعترض عليه من لا خسروا بأن المراد أن التكليف بما لا يطاق قبيح، بمعنى أن فاعله يستحق الذم في نظر الشارع، ولا شيء من القبيح جائز الصدور عنه، تعالى، أما الأولى فظاهرة، وأما الثانية فلأنه تعالى حكيم ، جميع أفعاله متفقة على نهج الحكمة ، فلا يجوز أن يصدر عنه عبث فضلا عن القبيح، فلو صدر عنه فعل من شأنه أن يستحق فاعله الذم، كان منافيا للحكمة. وإن كان قادرا عليه ، لأنه ليس بممتنع بالذات. فمعنى عدم تجويز صدور الفعل ، كما في التنزيهات، لا اللزوم ، وعدم جواز الترك ، ليلزم الوجوب عليه. فيكون هذا توسطا بين مذهب الأشاعرة القائلين بالجواز ، إذ لا عبرة للعقل عندهم، سوى فهم الخطاب، وبين مذهب المعتزلة القائلين بالوجوب، بمعنى عدم قدرته على تركه» (٣).

(١) انظر : التوضيح على التنقيح: ج ١ ص ١٩٧ - ١٩٨، وانظر : المسائرة: ص ١٠٨، بحر الكلام : ص ٥١ - ٥٣، العقائد النسفية ، ضمن شرح العقائد للسعد: ص ٦٢، نظم الفرائد : ص ٣٣ - ٣٥، الروضة البهية: ص ٥٣ وما بعدها.

(٢) انظر : شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٩٨.

(٣) حاشية من لا خسرو على شرح التلويح على التوضيح : ورقة ١٦٤/ب.

والحق أن اعتراض من لا خسر لا يُعَيَّر مذهبهم عن مذهب المعتزلة ، بل كلامه يؤكد موافقتهم للمعتزلة في امتناع التكليف بما لا يطاق ، لكونه عبثاً ، يستحق عليه الذم ، وهذا معنى وجوب الترك عند المعتزلة. لا ما أفهمه كلامه من أن المعتزلة يقولون بامتناع التكليف بما لا يطاق ، بل وكل قبيح ، عليه تعالى ، لامتناعه بالذات عليه. فهذا قول بعضهم كالنظام ، والأسواري ، والجاحظ ، حيث ذهبوا إلى أن وصفه ، سبحانه وتعالى ، بالقدرة على الظلم ، والكذب ، وترك الأصلح ، محال ، قالوا: لأن ذلك يوجب النقص والحاجة ، وذلك يستحيل عليه تعالى.

لكن مذهب جمهور المعتزلة ، كأبي الهذيل وأصحابه ، وأبي علي الجبائي ، وابنه أبي هاشم ، ومن تبعهما ، أن الله ، تعالى ، يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلماً ، وكذباً ، وإن كان لا يفعل ذلك لعلمه بقبحه ، وباستغنائه عن فعله (١)

فاذاً موجب ترك التكليف بما لا يطاق ، بل وكل قبيح ، ليس لامتناعه لذاته ، بل لأمر آخر ، وهو استغناؤه ، تعالى ، عن فعله ، لعلمه بقبحه ، لكنه قادر عليه.

والحق أن إلزام السعد لهم لازم.

* ويعد ما تقدم من عرض موجز لأهم الآراء في هذه المسألة أتوجه إلى نقد كلام السعد.

لقد أجاد السعد في تحرير موضع النزاع في هذه المسألة ، بتفصيله للمراتب الثلاثة السابقة ، واختياره للمرتبة الوسطى من بينها ، ثم بيانه ماهية النزاع في المرتبة المختارة ، أيضاً ، حيث أبان بأن المراد بالتكليف في هذه المرتبة

(١) انظر : المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثاني : ج ٦ ، التعديل والتجوير: ص ١٢٧ وما بعدها.

التكليف التحقيقي، المترتب عليه الثواب والعقاب، لا التعجيزي، الخالي منهما، إذ ليس هو تكليفا في الحقيقة. وأبان بأن الخلاف في هذه المرتبة، أيضا، في الجواز ، لا الوقوع ، لانتفائه، بما تقدم نقله عنه.

فتحرير موضع النزاع في المسألة، بما تقدم، قَرَّب بين وجهات النظر، التي كان يخیل أنها متباعدة ، وقضى على كثير من مشارات النزاع، مما هي ليست منه في شيء. وحصر المسألة في الجواز العقلي، بعد الاتفاق على عدم وقوعه، في المرحلة القصوى والوسطى، التي هي مثار النزاع . وأن الجواز العقلي محصور، أيضا، في المرتبة الوسطى ، دون القصوى. وإن خالف فيه بعض الأشاعرة، كما تقدم.

وهذه المراتب الثلاث قد سبق السعد إليها شيخه العضد (١). لكن الذي لم ينص عليه شيخه ، هو تحرير النزاع في المرتبة المختارة، وهو أن النزاع في هذه المرتبة في التكليف به ، بمعنى تحقيق الفعل ، بحيث يترتب عليه الثواب والعقاب، لا قصد التعجيز، فهذا القيد في هذه المرتبة لم ينص عليه شيخه في المواقف، مع كونه قد فصل تلك المراتب، على نحو ما ذكر السعد. وهذا القيد ضروري، فإنه يخرج أكثر الصور المتنازع فيها عن كونها من قبيل التكليف بما لا يطاق، لانتفاء الطلب التحقيقي، كما تقدم نقله عن السعد.

هذا فيما يتعلق بنقد هذه المراتب من حيث الجملة. أما من حيث التفصيل، فالمرتبة الدنيا لاتعد في حقيقة الأمر من قبيل التكليف بما لا يطاق، وإلا لعادت الشريعة كلها من هذا القبيل، لأن علمه، تعالى، بعدم وقوع الفعل من العبد، أو إخباره بذلك، لا يستلزم نفي قدرة العبد عليه، لأن العلم تابع للمعلوم، لا مؤثر فيه، كما تقدم تحرير هذه المسألة في مبحث خلق أفعال العباد، عند نقد دليل العلم، الذي استدل به السعد على وقوع الأفعال الاختيارية بخلق الله، تعالى، وقدرته. كما أن إرادته، تعالى، لفعل العبد

الاختياري، لاستلزام عدم اقتداره، عليه، أيضا، لأن للعبد إرادة واختيار في ترجيح أفعاله الاختيارية، وإلا لكانت التكاليف الشرعية برمتها، تكليفا بما لا يطاق، وهذا الذي لزم على مذهب الشيخ، كما هو معلوم.

وقد ذكر السعد نفسه النزاع في هذه المسألة، من حيث جعل هذا النوع من التكليف من قبيل التكليف بما لا يطاق، ونسب إلى الجمهور أنه من قبيل ما يطاق، بمعنى أن العبد قادر على القصد إليه باختياره، وإن لم يخلق الله، تعالى، الفعل عقيب قصده. وخالف فيها الشيخ أبو الحسن، حيث جعله من قبيل التكليف بما لا يطاق، فهو عنده محال، لاستلزامه المحال، وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا، أو وقوع الكذب في أخباره (١).

فالحق أن النزاع في التكليف في هذه المرتبة ليس نزاعا في التكاليف الشرعية التي أمر الله بها، ونهى عنها، من حيث كونها مقدورة للعباد من حيث هي، أو غير مقدورة؟ للجزم بأنها مقدورة من حيث هي، فليست هي من قبيل الممتنع لذاته، ولا من قبيل الممكن الممتنع بحكم العادة، وإنما النزاع فيها جاء من حيثة أخرى، خارجة عن نطاق النزاع، وهذه الحيثة هي أن الله، تعالى، أو لإخباره أو إرادته كان مانعا من وقوع الفعل. ومثل هذه الحيثة التي هي خارج نطاق محل النزاع، حيثة اشتغال المكلف بضد ما كُلف به، وحيثة كون القدرة والاستطاعة مع الفعل، لا قبله، فهاتان الحثيتان، كحيثة المرتبة الدنيا، التي عليها مدار الكلام. فحيثة اشتغال المكلف بضد ما كُلف به جعلها بعض الأئمة من مصححات وقوع التكليف بما لا يطاق، كالشيخ، حيث قال: «فإن قال قائل: أليس قد كلف الله، تعالى، الكافر الإيمان؟ قلنا: نعم. فإن قال: أفيستطيع الإيمان؟ قيل له: لو استطاعه لآمن. فإن قال: أفكُلفه ما لا يستطيع؟ قيل له: هذا كلام على أمرين: إن أردت بقولك إنه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه، فلا، وإن أردت أنه لا يستطيعه لتركه واشتغاله

بضده فنعم»(١).

ومثله قال القاضي الباقلاني(٢)، وغيره(٣).

وجعل هذا النوع من قبيل التكليف بما لا يطاق فيه تَجَوُّزٌ، أيضا ، لأن الفعل ممكن ، مقدور للعبد من حيث هو، لكن لاشتغال العبد بضده، امتنع عليه، ذلك لأن الإنسان لا يمكنه في حال واحدة أن يكون قائما قاعدا، ففي حال القيام لا يقدر أن يفعل معه القعود، ويجوز أن يؤمر حال القعود بالقيام(٤).

وأما الحيثية الأخرى ، وهي كون القدرة مع الفعل لا قبله ، فقد جعلها بعض الأئمة من مصححات وقوع التكليف بما لا يطاق، كما تقدم عن الشيخ ، أيضا، وهذا لازم على مذهب جمهور المتكلمين الذاهبين إلى كون القدرة والاستطاعة مع الفعل، لا قبله، وأنها حال كونها مع الفعل لاتصلح للضدين(٥).

ذلك أن مؤدى قولهم أن كلَّ مكلفٍ فهو حين التكليف قد كلف ما لا يطيقه، وإن كان يطيقه حين الفعل، بقدرة يخلقها الله، تعالى، له وقت الفعل(٦).

(١) اللع : ص ٩٨، وانظر: رسالة الثغر: ص ٨٠، ص ٨٢.

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٣٢.

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٤) انظر : مجموع الفتاوى: ج ٨ ص ٤٦٩، وانظر : ج ٨ ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٥) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي: ج ٢ ص ٥٤٤، وانظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٢٩٩، ص ٤٧٠، المواقف : ص ١٥١، ص ١٥٣، شرح المواقف : ج ٢ ص ٢٣٠ وما بعدها، ص ٢٣٨ وما بعدها. شرح المقاصد: ج ١ ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٦) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٢٩٣، ص ٤٧٠.

وهذه الحيثية مرتبطة بالتي قبلها، ذلك أنه لما كانت القدرة والاستطاعة مع الفعل، وكان المكلف مشغلا بضد التكليف، وقدرته حال الفعل لاتصلح للضدين، كان أبدا مكلفا بما لايطاق.

والحق أن القول بكون القدرة والاستطاعة مع الفعل لاقبله ، قول غير صحيح، بل الصواب في هذه المسألة أن القدرة والاستطاعة بمعنى سلامة الأسباب، وصحة الآلات ، والتي هي مناط الأمر والنهي، والتي تحد بأنها القوة المهيئة لتنفيذ الفعل عن إرادة مختارة، متقدمة على الفعل.

وأما القدرة والاستطاعة والتي يكون معها حصول الفعل، وخروجه من العدم إلى الوجود، أو الوجود إلى العدم، فهذه تكون مقترنة بالفعل ومعه، وهي التي توجب حصول الفعل (١). وهي مع كونها مع الفعل ومقترنة به، إلا أنها صالحة لضدها من الأفعال الأخرى. وإلا لو منعنا صلاحية تعلقها بالأضداد، لكان الكافر المستمر على كفره لا يستطيع الإيمان البتة، لاشتغال قدرته بالتعلق بالكفر أبدا، وكذا العاصي، والمؤمن... الخ لأن استمرار الفعل، كالكفر، والعصيان،... دليل على اقتران القدرة، فإن لم تكن صالحة للأضداد كانت التكاليف كلها من قبيل التكليف بالمحال. وقد خالف المتكلمين في هذه الجزئية بعض كبار الأئمة، كالقلانسي ، وابن سريج ، والإمام الأعظم (٢)، ونسب ابن تيمية إنكاره إلى جمهور أهل العلم (٣).

والذي يقطع بالفرق بين الاستطاعتين إدراك ما بالقوة، وما بالفعل ، فاتصاف الذات بالاستطاعة والقدرة، قبل الفعل، يراد به الاتصاف بالقوة، وهي

(١) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي: ج ٢ ص ٥٤٤، مجموع الفتاوى: ج ٣ ص ٣١٨ - ٣١٩، ج ٨ ص ٢٩٠ - ٢٩١، ص ٣٩٠ - ٣٩١، ص ١٢٩ - ١٣٠، معالم أصول الدين : ص ٩٠.

(٢) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي: ج ٢ ص ٥٤٤.

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٢٩٩.

كمون الصفة، والتي هي مجرد القوة، التي هي مبدأ للأفعال المختلفة ، في الذات، بحيث تكون صالحة للتعلق بالضدين.

أما اتصاف الذات بالاستطاعة والقدرة التي تكون مع الفعل، والتي بها يكون إيجاد المفعول، حيث القدرة، والتي هي الفعل بالفعل، إضافة بين الفاعل والمفعول، فتلك القوة والاستطاعة عبارة عن القوة المستجمعة لشرائط التأثير (١). وهو ما يطلق عليه الإيجاد، أو التأثير، أو الفعل ، بالفعل، وهي عبارة عن ظهور ما بالقوة، والتي هي الاستطاعة السابقة، بالفعل، والتي هي هذه الاستطاعة.

ولتقريب الصورة يضرب له مثل السيف، قاطعا، بالقوة في الغمد، وقاطعا بالفعل حال الفعل، عند الاستعمال (٢). فلا يعقل نفي قدرة السيف على القطع، وهو في الغمد - إن تَجَوَّزْنَا في نسبة القدرة إلى السيف لإيضاح المقصود - لأنه وهو في الغمد صالح للضدين بالقوة، صالح لأن يقطع هذا وذاك، وأن لا يقطع ، ثم من الجائز أن تظهر هذه الصفة ، والتي هي بالقوة، بالفعل، فيحصل بها القطع بالفعل، فيكون السيف قاطعا بالفعل، وهذا الوصف مقارن للفعل، غير متقدم، ولا متأخر عنه، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته. ثم هو مع اتصافه بالقطع بالفعل تكون القدرة فيه منصرفة إلى معلول واحد بعينه، لكنها مع انشغالها بإيجاد ذلك المفعول ، صالحة من حيث هي قدرة ، لا من حيث تعلقها بذلك المفعول بالفعل، لأن تتعلق أيضا بالأضداد ، كالحال في حال الاتصاف بالقوة، سواء بسواء، لأن الاتصاف بالفعل لا ينفي الاتصاف بالقوة، وإلا لزم زوال ما بالفعل. فيكون تعلقها بالأضداد، حال حصولها بالفعل، من حيث كونها منطوية على القدرة والاستطاعة بالقوة. وتكون تعلقات الأضداد بوصف

(١) انظر : شرح المواقف : ج ٢ ص ٢٤٠، وانظر : معالم أصول الدين : ص ٩٠.
(٢) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد: ص ١٠١ وقد ضربه الغزالي مثالا لتوضيح كيفية اتصاف الله، تعالى، بالخلق أزلا.

الاستطاعة، التي هي بالقوة والقائمة في الذات ، لا بوصف الاستطاعة التي هي بالفعل، لكونها مشغولة ومتعلقة بممكن مخصوص.

ومن هنا قال الإمام الأعظم: إن القدرة حال كونها مع الفعل تصلح للضدين على طريق البديل، ومعنى ذلك أن الاستطاعة التي حصل بها الإيمان صلحت له، ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان ، ولكنها لو كانت اقترنت بالكفر بدلا من اقترانها بالإيمان لصلحت له، بدلا من صلاحها للإيمان (١).

وبذا يعلم أن هذه الحثيات الثلاث لا تجعل التكليف من قبيل التكليف بما لا يطاق، إذ المقصود بما يطاق، هو الفعل الممكن في ذاته مع إمكان تعلق القدرة الحادثة به في حكم العادة ، والتكليف الشرعية لاتخرج عن هذا القبيل، فكلها صالحة لأن تتعلق قدرة العبد بها.

وقد أصاب السعد ، رحمه الله تعالى، في قوله ، بوقوع التكليف بهذه المرتبة.

أما المرتبة القصوى ، فكما قال السعد أن جمهور الأئمة على امتناع التكليف بها (٢).

وأما الذين قالوا بجوازه ، بل وقوعه، مستدلين بحديث إيمان أبي لهب، فاستدلال غير صحيح، في نظري، وقد أجاب السعد، رحمه الله تعالى، بما جلى به ضعف الدليل، وأنه ليس من قبيل التكليف بما لا يطاق، بل من قبيل ما علم الله، تعالى، أو أخبر بعدم وقوعه، فليس فيه جمعا بين النقيضين.

غير أن استشكال السعد لجوابه، وقوله إنه فيه نظر، بناء على أن الكلام فيمن وصل إليه الخبر من الله، تعالى، بعدم التصديق، والتكليف بالتصديق به

(١) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي: ج ٢ ص ٥٤٤، وانظر: مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٨٠.

(٢) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٣٠١.

على التعيين، فيه نظر. ذلك أنه حتى على هذا الفرض ، وهو بلوغه الخبر، لا يستلزم الدليل الجمع بين النقيضين، لأن أبا لهب إذا أمر بتصديق الرسول في كل مايقوله، وأخبر مع ذلك أنه لا يصدقه، بل يموت كافراً، لم يكن هذا متناقضاً، ولا هو مأمور أن يجمع بين النقيضين، لأنه مأمور بتصديق الرسول في كل مابلغ، وهذا التصديق لا يصدر منه ، فإذا قيل له أمرناك بأمر ونحن نعلم أنك لا تفعله لم يكن هذا تكليفاً للجمع بين النقيضين ذلك أن الأمر بالإيمان والتصديق أمر بإيمان وتصديق مطلق يقدر عليه أبو لهب ومع هذا الأمر المطلق هناك إخبار من الله، تعالى، قد بلغه بعدم اقتداره على فعل ذلك المأمور به. وليس هناك أمر جديد بالتصديق بعدم اقتداره ، فلو وقع التصديق من أبي لهب امتنع ورود هذا الخبر، وهو الإخبار بعدم وقوع التصديق منه ، لكن هذا الخبر ورد ووقع عند أبي لهب، لما علم الله، تعالى، أنه لا يقع منه التصديق.

وهذا كله - أي الجواب السابق - لو قدر أن أبا لهب سمع الآية، وأمر بالتصديق بها. وليس الأمر كذلك، فليس من المسلم به أن الله تعالى أمر نبيه بإسماع هذا الخطاب لأبي لهب، وأقر أبا لهب بتصديقه ، بل لا يقدر أحد أن ينقل أن النبي صلى الله عليه وسلم، أمر أبا لهب أن يصدق بنزول هذه السورة. فالقول: إن الله تعالى أمر أبا لهب بأن يصدق بأنه لا يصدق قول غير صحيح (١).

أما المرتبة الوسطى، والتي أجاز السعد التكليف بما لا يطاق فيها عقلاً، ومنعها شرعاً، من حيث كونها غير واقعة شرعاً بحكم الاستقراء ، وشهادة بعض النصوص الشرعية. فهذا رأي كثير من أئمة أهل السنة من الفقهاء والمتكلمين والمحدثين، وكثير منهم ذهب إلى امتناعه، أيضاً (٢).

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٧٢ - ٤٧٣.

(٢) انظر : الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ١٢٨ وما بعدها ، زاد المسير : ج ١ ص ٣٤٦، المحرر الوجيز : ج ٢ ص ٥٣٩-٥٤٠، تفسير القرطبي : ج ٣ ص ٤٣٠ ، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٢٩٤-٢٩٨، ص ٤٧٠-٤٧١، روح المعاني : ج ٣ ص ٦٩.

والمسألة في حقيقة الأمر خلافية ، لا يترتب عليها فساد اعتقاد، خاصة وأن المجوزين عقلا، مانعون شرعا. فالأمر فيها سهل ويسير.

والذي أميل إليه في هذه المسألة ، وأرجح القول به ، ما تقدم عن جمهور الأئمة وهو عدم وقوع التكليف بما لا يطاق، لقوله تعالى : ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ (١)، وقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (٢)، وقوله تعالى : ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ (٣)، وغيرها من الآيات الدالة على أن شرع الله تعالى وتكليفه عبادة يسر لا حرج فيه، ولا مشقة. ومعلوم أن التكليف بما لا يطاق أعظم من الحرج والعسر والمشقة، فإذا انتفى العسر والحرج في التكليف فمن باب أولى أن ينتفي التكليف بما لا يطاق.

أما قضية الجواز العقلي، فالذي أراه جواز المرتبة الوسطى عقلا، مع انتفائها لصارف الحكمة والتفضل ، ذلك أن المنع العقلي يستلزم الإيجاب على الله تعالى، وهو ارتفاء في الاعتزال، بإيجاب بعض الأفعال عليه تعالى، ومنع بعض الأفعال منه تعالى استنادا إلى كون الإخلال بالواجب قبيحا منه تعالى. وأفعال الله تعالى لا تقاس بأفعال عبده، فليس ما حسن منا حسن منه، ولا ما قبح منا قبح منه تعالى، لمكن الله تعالى لا يكلف ما لا يطاق، لاخباره بذلك، وذلك منه رحمة بعباده ورأفة بهم، وهو أرحم الراحمين ، وأعدل العادلين ، منزّه عن الظلم والجور ، بفضله وحكمته، فالخلق جميعا طوع قدرته، وتحت حكم مشيئته، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، ولا معقب لحكمه، و ﴿لا يسئل عما يفعل وهم يسألون﴾ (٤).

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦.

(٢) سورة البقرة ، الآية ١٨٥.

(٣) سورة الحج ، الآية ٧٨.

(٤) سورة الأنبياء ، الآية ٢٣.

الفصل الرابع

تعلييل أفعال الله تعالى

الفصل الرابع

تعلييل أفعال الله تعالى

يرى السعد أن تعليل بعض أفعال الله، تعالى، بالأغراض ثابت بالنص والإجماع، وعليه مبنى القياس الشرعي. وأما تعميم هذه القضية، أي كون كل فعل لله، تعالى، فهو ناشئ عن غرض وعلة، فهذا جعله السعد محل بحث.

وهو يرى أن الأقرب أن يحمل مورد مخالفة النافين للتعلييل والغرض - ويقصد بهم الأشاعرة - على اللزوم والعموم، لا على الجواز، وتعلييل البعض، لأن أدلتهم يفهم من بعضها عموم السلب، ولزوم النفي، والبعض الآخر يفهم منه سلب العموم ونفي اللزوم.

فلا بد ههنا من ذكر رأي السعد وأدلته على مذهبه، ثم ذكر أدلة المخالفين ونقاش السعد لها.

أما عن رأي السعد وأدلته فقد قال : «الحق أن تعليل بعض الأفعال، سيما شرعية الأحكام، بالحكم والمصالح، ظاهر، كإيجاب الحدود، والكفارات، وتحريم المسكرات، وما أشبه ذلك، والنصوص، أيضا، شاهدة بذلك، كقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (١)، وقوله تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا﴾ (٢)، وقوله تعالى: ﴿فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج﴾ (٣). ولهذا كان القياس حجة إلا عند شذمة لا يعتد بهم، وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث» (٤)

(١) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

(٢) سورة المائدة، الآية ٣٢.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٣٧.

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٧ بتصريف يسير، بإتمام بعض الآيات.

وقال : «تعليل بعض أفعاله بالأغراض ثابت بالنص والإجماع، وعليه مبني القياس» (١)

وقال : «إن تعليل بعض الأفعال، سيما شرعية الأحكام ، مما تشهد به النصوص ويكاد يقع عليه الإجماع ، وبه يثبت القياس» (٢)

أما أدلة المخالفين ، وهم الأشاعرة، فقد ذكر لهم السعد أربعة أدلة ، إثنين يفيدان عموم سلب تعليل أفعال الله تعالى ، ولزوم نفيه. وآخرين يفيدان ، سلب العموم ، ونفي اللزوم ، كما ذكر ذلك السعد (٣).

وقد أورد أدلتهم وناقشها ، وها أنا أذكرها:-

القسم الأول : ما أفاد عموم السلب ولزوم النفي:

الدليل الأول : لو كان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته ، مستكملا بتحصيل ذلك الغرض، لأنه لا بد في الغرض من أن يكون وجوده أصلح للفاعل من عدمه، وهو معنى الكمال. لا يقال : لعل الغرض يعود إلى الغير، فلا تتم الملازمة . لأننا نقول : وحصول ذلك الغرض للغير لا بد أن يكون أصلح للفاعل من عدمه، وإلا لم يصلح غرضا لفعله، ضرورة ، وحينئذ يعود الإلزام.

واعترض عليه السعد بقوله : «ورد بمنع الضرورة ، بل يكفي مجرد كونه أصلح للغير».

الدليل الثاني: لو كان شئ من الممكنات غرضا لفعل الباري، لما كان حاصلا بخلقه ابتداء ، بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه، لأن ذلك معنى الغرض . واللازم

(١) تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٦/أ. وانظر : المقاصد : ج ٢ ص ١٥٦.

(٢) انظر : المقاصد : ج ٢ ص ١٥٦.

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٦.

باطل لما ثبت من استناد الكل إليه ابتداءً، من غير أن يكون البعض أولى بالغرضية والتبعية من البعض. لا يقال: معنى استناد الكل إليه ابتداءً أنه الموجد بالاستقلال لكل ممكن، لا أن يوجد ممكناً وذلك الممكن ممكناً آخر، على ما يراه الفلاسفة، وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض، كالحركة على الجسم، والوصول إلى المنتهى على الحركة، ونحو ذلك مما لا يحصى، لأننا نقول: الذي يصلح أن يكون غرضاً لفعله ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد، وهو مقدور له، تعالى، من غير شيء من الوسائط.

واعترض عليه السعد بقوله: «ورد، بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكرنا، بأن إيصال بعض اللذات قد لا يمكن إلا بخلق وسائط، كالإحساس، ووجود ما يلتذ به، ونحو ذلك.

القسم الثاني : ما أفاد سلب العموم ونفي اللزوم :

الدليل الأول : أنه لا بد من انقطاع السلسلة إلى ما يكون غرضاً، ولا يكون لغرض، فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه.

الدليل الثاني : أن مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لأحد (١)

وقد أصدر السعد حكمه على هذين القسمين، بأن القسم الثاني أقرب إلى مأخذ الخلاف، أي الذي يدل على سلب العموم، ونفي اللزوم (٢). ولأجل ذلك أصدر رأيه في تعليل أفعال الله، تعالى، كما في صدر المسألة.

النقد : أصل «الغرض» بفتح الغين والراء، في اللغة : الهدف الذي ينصب فيرمى فيه، وجمعه «أغراض» (٣). ثم حمل على الدافع والحاجة التي دفعت الفاعل إلى العمل والكلام، وإلى كل حركة وإرادة تصدر عنه، وذلك أن تلك الحركة إنما

(١) انظر هذه الأدلة في : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٦ - ١٥٧. وانظر : المقاصد : ص ١٥٦.

(٢) انظر : المقاصد : ج ٢ ص ١٥٦، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٦/أ.

(٣) انظر : اللسان : ج ٧ ص ١٩٦، مادة «غرض».

توجهت لغرض مقصود وحاجة معلومة ، فأصبحت كالسهم المتجه إلى غرضه، المنصوب له.

قال الراغب : «الغرض الهدف المقصود بالرمي، ثم جعل اسما لكل غاية يتحرى إدراكها» (١).

وفي الاصطلاح : ما لأجله فعل الفاعل ، ويسمى «علة غائية». فالغرض هو الأمر الباعث على الفعل، فهو المحرك الأول للفاعل، وبه يصير الفاعل فاعلا، ولذا قيل إن العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل (٢). والعلة الغائية متقدمة على الفعل في العلم والقصد، ومتأخرة عنه في الوجود (٣). كما يقال : «أول البغية آخر الدرك» (٤).

فالمراد بإثبات الغرض في فعل الله، تعالى ، أو نفيه عنه، إثبات كون أفعاله، تعالى، تكون لأجل أمر وقصد سابق عليها، هو الباعث لكونها وحصولها، أو لا تكون كذلك.

وهذه المسألة من فروع مسألة الحسن والقبح، فمن نفى الحسن والقبح العقليين نفى لزوم الغرض في فعله، تعالى، لأنه لا يقبح منه، تعالى، شئ، ومن أثبتهما أثبت الغرض في فعله، تعالى، لأن الفعل الخالي عن الغرض عبث ، وهو محال على الله، تعالى، لقبحه.

فيلزم القائل بالحسن والقبح العقليين القول بثبوت الغرض في فعله، تعالى، لكن لا يلزم العكس، أي لا يلزم من القول بثبوت الغرض في فعله، تعالى، القول بثبوت الحسن والقبح العقليين، لجواز أن يكون الغرض، وهو الباعث للفاعل على الفعل، ليس تحقق الحسن والقبح الذاتي في الأفعال، بل كون فعل الفاعل واقعا وفق

-
- (١) المفردات : ص ٣٥٩.
 (٢) انظر : كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة خياط : ج ٣ ص ١٠٩٤، وانظر : شرح الجلال الدواني على العضدية : ج ٢ ص ٢٠٤ - ٢٠٥، الكلبيات : ج ٣ ص ٣٠٠.
 (٣) انظر : شرح المواقف : ج ١ ص ٥٠٠، رسالة مراتب الإرادة ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج ٢ ص ٧٦.
 (٤) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٨٣.

علمه ومشيتته، فيكون متقنا، مشتملا على المصالح والمنافع، التي تعود إلى الخلق.
لذا فقول السعد بتعليل بعض أفعال الله، تعالى، بالغرض لا يستلزم كونه
يذهب إلى الحسن والقبح العقليين، كما تقدم مذهبه فيه.
وقد اختلف في هذه المسألة على مذهبين :-

المذهب الأول : مذهب من يرى تعليل أفعال الله، تعالى، بالأغراض،
والعلل الغائية، وأنه تعالى فعل المفعولات ، وأمر بالمأمورات لحكمة محدودة.

وهذا مذهب جمهور أهل السنة، ومنهم الماتريدية ، وهو مذهب المعتزلة،
والكرامية، والمرجئة، وغيرهم، وقول أكثر أهل الحديث، والتصوف ، وأهل التفسير،
وهو قول الفقهاء، وقول أكثر قدماء الفلاسفة (١)

لكن أهل السنة يعبرون بالألفاظ الشرعية التي ورد بها الكتاب والسنة، فهم
يعبرون بلفظ «الحكمة»، و«الرحمة» و«الإرادة»، بدل الغرض . لأنه يوهم الظلم
والحاجة، والنقص (٢).

كما أن أهل السنة القائلين «بالغرض»، و«الحكمة» لا يرون أنها واجبة في
أفعال الله، تعالى، وجوبا عقليا، كما يقول المعتزلة، بل هو بمحض حكمته
وفضله (٣)، لا يفعل ما ليس فيه حكمة وغرض ومنفعة لعبادة، لصارف الحكمة

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٨٨ - ٨٩، وانظر : منهاج السنة النبوية : ج ١
ص ٤٥٥، شفاء العليل : ص ١٩٠، مفتاح دار السعادة: ج ٢ ص ٢٢ - ٢٤.

وانظر مذهب الماتريدية في : التوضيح لمتن التنقيح : ج ٢ ص ٦٣، نظم الفرائد: ص
٣٥ - ٣٦، المسيرة : ص ١١٧ - ١١٨.

وانظر مذهب المعتزلة في : مقالات الاسلاميين : ص ٢٥٢ - ٢٥٣، المغني في أبواب
التوحيد، المجلد الرابع : ج ١١ ، التكليف : ص ٩١ وما بعدها، الأربعين في أصول
الدين : ص ٢٤٩، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٢، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٣٨.

(٢) انظر : منهاج السنة : ج ١ ص ٤٥٥.

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٩٧ - ٩٨، التوضيح لمتن التنقيح : ج ٢ ص ٦٣.

والتفضل، والإحسان ، الذي هو متصف به ، والتي توجب أن تكون أفعاله، تعالى،
لحكمة، وغاية، ومصلحة لعباده ، سواء عامة ، أو خاصة.

بخلاف ما يقوله المعتزلة ، حيث يذهبون إلى الوجوب العقلي عليه، تعالى ،
بناء على أصلهم في الحسن والقبح العقليين ، لأن الفعل الخالي عن الغرض عبث ،
وأنه قبيح ، يجب تنزيه الله، تعالى، عنه(١)

وسيأتي ذكر أدلة هذا المذهب ، إن شاء الله، تعالى ، فيما بعد.

المذهب الثاني : - مذهب من ينكر تعليل أفعال الله، تعالى، بالأغراض
والعلل الغائية ، وهم جمهور الأشاعرة(٢)، وبعض أئمة أهل السنة، من أتباع
المذاهب، كالقاضي أبي يعلى، وابن الزاغوني، وأبي الوليد الباجي، وهو قول كثير من
نفاة القياس، الظاهرية، كابن حزم، وأمثاله، وهو قول جهم بن صفوان(٣). قال السيد
الشريف: ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء ، وطوائف الإلهيين(٤). وهؤلاء لا ينفون
الحكمة في أفعاله، تعالى ، بل يزعمون أن أفعاله، تعالى، كلها مشتملة على الحكم
والمصالح، وحقيقة الحكمة في أفعاله، تعالى عندهم، وقوعها على طبق علمه، تعالى،
وإرادته(٥).

(١) شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٤، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٤.

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٥٠ - ٥٣، نهاية الأقدام : ص ٣٩٧ وما بعدها، المحصل:
ص ٢٩٦، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٩ وما بعدها. التفسير الكبير: ج ١١
ص ٢١٧ - ٢١٨، المحصول ، القسم الثاني: ج ٢ ص ٢٤٢، ص ٢٤٨ وما بعدها،
المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٦١ - ١٦٢، شرح العقائد العنصرية ضمن حاشية
الكليني: ج ٢ ص ٢٠٤ وما بعدها، غاية المرام : ص ٢٢٤ وما بعدها.

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٣٧ - ٣٨، ص ٨٣، درء تعارض العقل والنقل :
ج ١ ص ٣٣٠، ج ٨ ص ٥٤.

وانظر رأي ابن حزم في : ابن حزم وموقفه من الالهيات : ص ٤٤٣ وما بعدها.

(٤) شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦١ - ١٦٢. وانظر : نهاية الأقدام : ص ٣٩٨، غاية المرام:
ص ٢٢٤. النجاة : ص ٢٨٤.

(٥) انظر : التبصير في الدين : ص ١٠٣، نهاية الأقدام : ص ٤٠١ - ٤٠٢، غاية المرام :
ص ٢٣٣.

وقد احتج الأشاعرة بمثل ما نقل السعد عنهم، وسيأتى مناقشة أدلتهم، إن شاء الله تعالى.

* وإذا ما انتهينا إلى نقد كلام السعد، فحري بنا أن ننظر في أدلة نفاة تعليل أفعال الله، تعالى، بالغرض، والمقصود بهم في هذا المقام الأشاعرة، على وجه الخصوص، لأن السعد أتى بأدلتهم ونقدها، ومن خلال نقده اختار رأيه الذي صار إليه.

والسعد قد أورد أهم أدلتهم على هذا المطلب، اختزل الكلام في بعضها واقتضبه. وإني بحول الله وقوته سأحاول توضيح تلك الأدلة التي اختزلها السعد، ثم أورد بقية أدلتهم مقرونة بنقدها، ثم بعدها أذكر الرأي المختار، والأدلة عليه.

نقد أدلة نفاة تعليل أفعال الله تعالى بالغرض :

نقد دليلي القسم الأول: ما أقاد عموم السلب، ولزوم النفي :

نقد الدليل الأول : - يقوم هذا الدليل على فكرة استلزام التعليل النقص على الله، تعالى، والنقص محال، فالتعليل محال. وهو أقوى أدلة الأشاعرة على الإطلاق. لذا فهو العمدة عندهم (١).

واعترض السعد جاء على هذا الدليل من جهة منع عود الغرض، وما هو الأصلح في الفعل، إلى الفاعل، وهو الله، تعالى، بل إلى عبيده، فإن الغرض كما يكون عائداً إلى الفاعل، فقد يكون مقتصرًا عوده إلى غيره (٢).

وهنا لابد من عود الغرض، وما هو الأصلح، إلى الخلق، دون الخالق، لتعالیه، تعالى، عن الحاجة والاستكمال بالأصلح بالغير.

(١) انظر هذا الدليل في المراجع الأشعرية السابقة عند الإشارة إلى مذهبهم.

(٢) انظر : شرح المواقف : ج ٢ ص ١٦٢، وانظر : حاشية حسن جليبي عليه.

لا يقال : إنه إذا كان حصول ذلك الغرض للغير ، لا للفاعل ، يلزم منه انتفاء الفعل ، بناءً على انتفاء الأولى ، المرجح للفعل في حق الفاعل . فحينئذ يلزم أن لا يفعل الله ، تعالى . لأننا نقول : إنما يلزم ذلك - أي عدم وقوع الفعل منه ، تعالى - إذا لم يكن الفعل أولى بوجه من الوجوه ، وهو كونه أولى بالنسبة إلى العبد (١)

فمنع الدليل ناشئ من منع الملازمة . ودعوى أن فرض نفع الغير ، والذي هو الغرض في فعله يستلزم ، أيضاً ، حاجته واستكمال به ذلك النفع الذي للغير من جراء فعله ، وادعاء الضرورة فيه ، لكونه يستفيد ، حينئذ ، بذلك النفع والإحسان ، ماهو أولى وأصلح له ، بناءً على أن نفع غيره والإحسان إليهم أولى بالنسبة إليه من عدمه ، فغير مسلم ، ودعوى الضرورة مردودة ، إذ للفاعل أن يفعل لأغراض ، وحكم لا تعود بالنفع والمصلحة عليه .

فمنشأ الغلط قصر الغرض على الفاعل ، أو الفاعل والمفعول لأجله ، دون قصره على المفعول لأجله . بينما القسمة ثلاثية في الغرض على النحو المذكور ، إذ يجوز أن يكون عودها إلى الفاعل فقط ، أو إلى المفعول لأجله فقط ، أو لهما معاً . ألا ترى أن الكفار مخلدون في النار أبد الآباد ، ومع هذا ، فليس للفاعل ، وهو المولى ، جل وعلا ، في تعذيبهم العذاب الدائم ، غرض ومصلحة تعود إليه ، بل لاشك أنها تعود إلى عباده وخلقه .

ثم على فرض التسليم بصحة تلك الدعوى ، وهو ضرورة عود النفع والمصلحة إلى الباري ، تعالى ، واستكمال به ، على فرض كون الباعث نفع الغير ، فليس من المسلم به بطلان هذا النوع من الاستكمال ، لأنه استكمال فعلي متجدد ، لا استكمال ذاتي وصفاتي ، فالاستكمال القادح والمنوع والذي يترتب عليه المحذور والنقص ، هو الاستكمال الذاتي والصفات بالعرض ، ولا قائل به ، فإن الله ، تعالى ، مستكمل نفسه بذاته وصفاته .

(١) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٤٦٨ . وانظر : التوضيح لمتن التنقيح : ج ٢ ص ٦٣ ، حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٢ .

أما الاستكمال بالغرض ، فهو استكمال بمتجدد فعلي. والخلو عن الكمال الفعلي ليس بنقص، كالحال في رؤيته، تعالى ، فإن خلو ذاته، تعالى، عن رؤية الخلق له، خلو عن كمال فعلي، لا يلزم منه النقص. والغرض كذلك ، هو كمال فعلي، ككونه، تعالى، محموداً ، ومشكوراً(١)، ومحبباً، ومعبوداً، كقوله تعالى : ﴿ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾(٢).

ثم إن مقتضى هذا الدليل استلزام تجدد الغرض الاستكمال، وعدمه النقص وهذا غير مُسَلَّم ، أيضاً، بل الصواب أن عدم الغرض في الوقت الذي لم تقتض الحكمة وجوده فيه، من الكمال ، كما أن وجوده وقت اقتضاء الحكمة وجوده فيه كمال. فليس عدم كل شئ نقصاً، بل عدم ما يصلح وجوده هو النقص، كما أن وجود ما لا يصلح وجوده نقص. فتبيّن أن وجود هذه الأمور حين اقتضت الحكمة عدمها، هو النقص ، لا أن عدمها هو النقص(٣) فثبت بما تقدم ضعف هذا الدليل.

نقد الدليل الثاني : - نجد هذا الدليل عند الإمام الرازي(٤)، والعضد الإيجي(٥).

وهذا الدليل ضعيف. أيضاً، ذلك أن الضرورة قاضية ، بضرورة توسط بعض الأشياء، لإيصال الغرض والمنفعة. فإن إيصال اللذة مثلاً إلى الغير ، لابد فيها من توسط أمر يحصل في الخارج، به يحصل لذلك الغير تلك اللذة، كوجود الملتذ به،

(١) انظر : حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٢، وانظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٣٩، ص ٨٩ - ٩٠، ص ١٤٤ - ١٤٥، ص ١٤٦.

(٢) سورة الذاريات ، الآية ٥٦.

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ١٤٦ - ١٤٧، وانظر : شفاء العليل : ص ٢٠٦ وما بعدها.

(٤) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٥٠، الحجة الثالثة.

(٥) انظر : المواقف : ص ٣٣٢. وانظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٣.

والإحساس باللذة، كما مثَّل السعد. إذ لولاهما لما تحققت اللذة من الملتذ. فلذة أخذ
أجرة الكسب من غير الكسب ليس بمقدور (١).

على أن حصول المنفعة، واللذة، والسرور، وغيرها، للغير بتوسط بعض الأشياء
لا ينافي تفرد، تعالى، بخلق الكل ابتداء، إذ المراد من كون الكل بفعله ابتداء ، أن
لا يكون المخلوق الأول موجدا لما بعده، كما قال الفلاسفة، والمعتزلة ، وهو - أي
توقف الكل عليه ابتداء - لا ينافي توقف بعض الممكن على بعض، كتوقف الحركة
واللون على الجسم ، وتوقف معرفة الخلق للخالق على الخلق (٢).

فهو، سبحانه وتعالى، وإن كان قادرا على إيصال اللذة إلى عبده ، دون توسط
شئ من الوسائل، إلا أن توسط المتوسط لا يقدح في كمال ربوبيته، وتفرده بالخلق.

ثم لم لا يجوز أن يكون توسط تلك الأشياء متضمنا لحكمة أخرى، وغرض
يريده الخالق، جل وعلا، ولا يلزم منه عود الكلام وتسلسله، لجواز أن تكون تلك
الحكمة التي في المتوسط ، بحيث لا يحصل الغرض إلا به (٣).

نقد دليلي القسم الثاني : ما أفاد سلب العموم ، ونفي

اللزوم:-

نقد الدليل الأول : هذا الدليل استدل به غير السعد على انتفاء
الغرض والعلّة الغائية في فعله، تعالى، وله أكثر من صورة، منها الصورة التي
أوردها السعد ، وحاصلها أن الغرض الذي لأجله ترجح الفعل، وبه حصل، إما أن
يكون له غرض ، أو لا يكون له غرض، فإن لم يكن له غرض ، فقد صح انتفاء
الغرض في بعض المرجحات ، فلينتف ابتداء من أصل الفعل ، وإن كان له غرض ،
فالقول في هذا الغرض كالقول في سابقه، فإما أن يتسلسل أو يدور ^{وهو} محال ، أو
ينتهي إلى غرض ليس بعده غرض . فإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض.

- (١) تلخيص المحصل : ص ٢٩٦.
(٢) انظر : حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٢ ص ١٦٣، وانظر : شفاء العليل :
ص ٢١٣ - ٢١٥.
(٣) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٤٦٩.

قال عضد الدين : «لابد من الانتهاء إلى ماهو الغرض ، ولا يكون ذلك الغرض لغرض آخر ، وإذا جاز ذلك بطل القول بوجود الغرض» (١)

ومنها الحكم ببطلان الغرض تفريعا على بطلان قسميه، القدم والحدوث ، بأن يقال: لو كانت أفعال الله، تعالى، معللة بالغرض والعلة الغائية، لكانت تلك العلة إما أن تكون قديمة ، أو حادثة ، والقسمان باطلان، أما الأول فلأنه يلزم من قدم العلة قدم المعلول، المفعول، وهو محال، وأما الثاني فلأن العلة الحادثة مفتقرة إلى علة أخرى، والكلام في علتها كالكلام فيها، فإما أن تتسلسل العلل، وهو محال، وإما أن تنتهي إلى علة قديمة، فيلزم المحذور الأول (٢). وإما أن تنتهي إلى علة غائية ليست لعلة . وهي الصورة السابق ذكرها والتي أشار إليها السعد.

ومنها الحكم ببطلان الغرض تفريعا على بطلان قسميه، من حيث مقارنة العلة الغائية للفعل ، أو عدم مقارنتها له، وذلك بالتقدم عليه، وذلك بأن يقال: لو وجب أن يكون خلق الله، تعالى، وحكمه، معللا بالغرض ، لكان خلق الله، تعالى، العالم في وقت معين، دون ما قبله وما بعده، معللا برعاية مصلحة وغرض ، ثم ذلك الغرض وتلك المصلحة إما أن يقال : إنه كان حاصلًا قبل ذلك الوقت، أو ما كان حاصلًا قبله، فإن كان حاصلًا قبله كان ما لأجله أوجد الله، تعالى، العالم في ذلك الوقت حاصلًا قبل أن أوجده ، فيلزم أن يقال : إنه كان موجودًا له قبل أن كان موجودًا، وذلك محال.

وأما إن قلنا بأن ذلك الغرض، وتلك المصلحة، ما كان حاصلًا قبل ذلك، وإنما حدث في ذلك الوقت ، فنقول: حصول ذلك الغرض في ذلك الوقت، إما أن يفتقر إلى محدث، أو لا يفتقر، فإن لم يفتقر فقد حدث الشيء لا عن موجب ومحدث،

(١) المواقف : ص ٣٣٢.

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٥١ - ٥٢، الأربعين في أصول الدين: ص ٢٥٠، الحجة الثانية، الصحائف الإلهية : ص ٤٦٨.

وهو محال ، وإن افتقر إلى محدث ، فإن افتقر تخصيص إحداث ذلك الغرض بذلك الوقت إلى غرض آخر، عاد التقسيم الأول، بأن يقال : وهذا الغرض المحدث لذلك الغرض هل كان حاصلًا قبل وقت الغرض الأول، أو ما كان حاصلًا قبله، فيجري فيه الكلام السابق. فيلزم فيه أحد أمرين : إما أن يقال : إنه، تعالى، كان موجودًا له قبل أن كان موجودًا له ، أو التسلسل، وكلاهما محال. هذا على فرض افتقار الغرض الأول المقارن لوقت الفعل إلى محدث وموجد. وأما على فرض عدم افتقاره البتة إلى رعاية غرض آخر، فحينئذ تكون موجدية الله، تعالى، وخالقيته غنية عن التعليل بالأغراض والمصالح (١).

وهاتان الصورتان ترجعان إلى الصورة الأولى، التي أوردها السعد ، من حيث أنهما يفيدان ضرورة أن يكون لكل غرض غرض وعلة ، فيلزم إما التسلسل، أو ضرورة الانتهاء إلى غرض ليس فوقه غرضه . كما تقدم تقريره في الصورة الأولى . فظهر أن هذه الصور تمثل دليلاً واحداً.

وهذا الدليل بصورة المتعددة ، لا يلزم منه لزوم النفي، ولا عموم السلب، بل نفي اللزوم ، وسلب العموم، كما قال السعد. ولذا نرى أن عبارة شيخه العضد السابق ذكرها عند قوله «... وإذا جاز ذلك بطل القول بالوجوب» عبارة دقيقة ، حيث تدل على انتفاء الوجوب واللزوم، لا الجواز ، فلا يفيد عموم السلب، بل سلب العموم.

وقال حسن جلبي عن هذا الدليل : «يفيد سلب العموم ، أعني سلب أن جميع أفعاله، تعالى، معللة بالأغراض ، فيفيد إبطال مذهب الخصم ، الذي هو الإيجاب الكلي، ولا يفيد إثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب» (٢).

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٥٠ - ٢٥١، الوجه الرابع. وذكر الرازي هذا الدليل في المحصول مختصراً ، انظره ، القسم الثاني : ج ٢ ص ٢٦٢ الدليل الرابع.

(٢) حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٣، وانظر : شفاء العليل : ص ٢١٦.

وهذا الدليل ، أيضا ، ضعيف لأكثر من وجه: -

الوجه الأول : لجواز أن يكون إيجاد الغرض لنفس ذلك الغرض، لا لغرض آخر فلا يتسلسل (١).

لا يقال : فيلزم مثله في كل مفعول مخلوق، وهو أن يكون الغرض منه هو نفسه، من غير حاجة إلى غرض آخر (٢). لأننا نقول: إن ذلك وإن كان ممكنا من جانب القدرة الإلهية، إلا أن الله، تعالى، قد جعل مادة العالم وصورها، وصفاتها، وترتب آثارها على بعضها البعض على النحو الذي لا بد فيه من توقف الأغراض على الوسائط، وكون الوسائط شرائط فيها، بل هناك الوسائط الضرورية لتحقيق كثير من الأغراض (٣)، كما تقدم في نقد الدليل الثاني السابق.

الوجه الثاني : أن الغرض من الفعل ليس هو علة الفعل المرجحة المؤثرة في إيجاد الفعل ليمتنع تقدمها عليه، بل الغرض هو ما في العلم من الحكم والمنافع التي من أجلها يوجد ذلك المفعول في وقته، فيكون للغرض متعلقان، الأول كونه متعلق العلم الأزلي، والارادة الأزلية ، والثاني كونه متعلق القدرة التنجيزية الحادثة حين وجود المفعول في وقته، فالذي تجدد في الغرض هو مجرد التعلق، كتجدد تعلق صفة القدرة ، فلا يلزم القدم ، كما لا يلزم الحدوث المفتقر إلى مرجح، مثلما تقول الأشاعرة في تعلق ذات القدرة بالحوادث في وقتها (٤).

الوجه الثالث : لم لا يجوز أن يفعل شيئا في اليوم لفعل آخر في الغد، ويفعله في الغد، ويفعل ثالثا بعد الغد، لا إلى آخر ، وهذا غير مستحيل، كما في نعيم الجنان . والدليل إنما يتم إذا استلزم وجود الشيء وجود ماهو لأجله.

(١) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٤٦٨.

(٢) انظر صورة هذا الاعتراض في : شفاء العليل : ص ٢١٠ عند عرض الشبهة الثانية لنفاة الحكمة.

(٣) انظر في هذا : شفاء العليل : ص ٢١٣.

(٤) وانظر : شفاء العليل : ص ٢١٠، الجواب الأول والثاني.

وبالجملة هذا الدليل إنما يتم لو وجب كون الغرض فعلاً آخر حادثاً مقارناً للمعلّل البتة. وهو ممنوع . لم لا يجوز أن يكون أمراً متجدداً (١).

الوجه الرابع : وهو توضيح للوجه السابق، أن هذا الدليل مبني على نفي تسلسل الحوادث ، وقد سبق في مبحث الوجود ، جوازه ، سواء في جانب المبدأ، وهو الماضي، أو المنتهى ، وهو المستقبل، وأن الله، تعالى، لم يزل يحدث خلقاً بعد خلق، وحادثاً بعد حادث ، ومنها تسلسل الأغراض ، والعلل الغائية، إذ القول بحدوث الحكمة والغرض، كالقول في حدوث سائر ما أحدثه الله، تعالى، من المفعولات (٢).

نقد الدليل الثاني: وهو استدلال بانتفاء الغرض من بعض أفعال الله، تعالى، وقد اكتفى السعد بفعل إلهي واحد، وهو تخليد الكفار في النار، وقد استدل به الرازي (٣)، والعضد الإيجي (٤) من قبل.

وبعض نفاة تعليل أفعال الله، تعالى، أضاف إلى هذا الفعل الإلهي، أفعالا أخرى مثل خلق الكفر، والمعاصي، والشور، والظلم ، ومن علم أنه يكفر، ويفسق ويظلم، ويفسد الدنيا والدين، وخلق إبليس، والشياطين، ويقائهم إلى آخر الدهر، وإماتة الرسل والأنبياء ، صلوات الله وسلامه عليهم ، وغير ذلك، ثم قد يصاغ الدليل على النحو الآتي، فيقال: لو كان الله، تعالى، فاعلاً لمصلحة وغرض لما تعلقت إرادته وقدرته بإيجاد الكفر، والمعاصي، والشور ، وما أشبهها، لأنها قبائح ، لا تعود بالنفع والغرض لا على الله، تعالى ، ولا على عباده، لكن إرادته وقدرته، تعالى، تعلقت بها، ينتج أن الله، تعالى، لا يفعل لمصلحة وغرض (٥).

-
- (١) انظر : حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٣.
 (٢) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ١٥١ وما بعدها ، ص ٣٨٠، وانظر : شفاء العليل : ص ٢١١ الجواب الخامس وما بعده.
 (٣) انظر : المحصول ، القسم الثاني: ج ٢ ص ٢٦٣ - ٢٦٤، الدليل السادس.
 (٤) انظر : المواقف : ص ٣٣٢، وانظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٢ - ١٦٣.
 (٥) الدليل من صياغتي ، وقد استفدته من مجمل كلامهم، كما هو ظاهر بأدنى تأمل ، انظر : التفسير الكبير: ج ١١ ص ٢١٧، المحصول، القسم الثاني: ج ٢ ص ٢٤٨، ص ٢٥٥.

والحق أن هذا الدليل قوي ، وتظهر قوته في تخليد الكفار في النار، والذي نص عليه السعد، وخصه بالذكر، دون بقية الأفعال الإلهية ، المشار إليها، والتي يجمعها الدليل، وسبب تخصيص السعد له، دون غيره واضح، ذلك أنه ما من فعل من تلك الأفعال، كخلق الكفر والمعاصي ، والشروع، والآلام ، والظلم ... الخ، إلا ويمكن إبراز أوجه الحكمة والغرض والمصلحة فيه - وقد تقدم الكلام في مبحث القدرة ، على طرف من هذه الحكم(١)- إلا الفعل الذي خصه السعد بالذكر ، فإن النظر في هذا الفعل من حيث الظاهر ، ربما دل على أنه، تعالى، لا يفعل لغرض ومصلحة.

وقد وصف ابن القيم هذه الشبهة بأنها تقلقل الجبال، فضلا عن قلوب الرجال، وأنه بسببها أنكر من أنكر حكمة العزيز الحكيم، ورد الأمر إلى مشيئة محضة، لا سبب لها، ولا غاية ... الخ(٢).

والأمر كما قال ابن القيم ، وقد حار فيها نفسه، واختار من الجواب منع الخلود المؤبد ، ظناً منه - والله أعلم - أن الدفع لا يكون إلا بالتزام هذا المنع. لذا فقد ساق للقول بفناء النار أدلة كثيرة نقلية وعقلية(٣).

والحق أن هذا السؤال معضلة كبرى ، لا أجد لها من الجواب إلا أحد أمرين:

الأول : التزام ماذهب إليه الإمام ابن القيم، فأدلته لاتخلو عن قوة ووجاهة
 الثانى : التزام الحكمة والغرض والمصلحة في تأييد العذاب ، والاكتفاء بهذا القدر من الجواب، دون الخوض في تعيين الحكم والمصالح والأغراض فيه، بل نقطع

(١) انظر : ج ٣ ص ١٠١٣-١٠١٤ من البحث، وانظر تفصيل الإمام ابن القيم لأوجه الحكم في تلك الأفعال، واحدا، واحدا: شفاء العليل : ص ٢١٦ وما بعدها.

(٢) انظر : شفاء العليل : ص ٢٥٢.

(٣) انظر : شفاء العليل : ص ٢٥٢ - ٢٦٤.

بأنه، تعالى، له في تخليد الكفار في النار حكم وأغراض كثيرة، لا نعلمها، ولسنا مطالبين في الخوض في معرفة التفاصيل، إذ الإيمان من حيث الجملة فيه غنية وكفاية.

وهذا الجواب أصح وأولى.

وعلى أية حال هذا الدليل ، كسابقه، لا يفيد عموم السلب، ولزوم النفي، بل يفيد سلب العموم ، ونفي اللزوم والوجوب، كما ذكر السعد.

وبعد فقد اكتفى السعد من الأدلة بهذه الأربعة ، وهي أظهر الأدلة وأقواها عندهم. ولهم أدلة أخرى ، لا تخرج من حيث الصورة عن تلك الأدلة السابقة، وهذه بعضها مع أجوبتها:-

* منها : أن الله، تعالى، خالق لأفعال العباد، وأن العبد غير موجد لأفعاله الاختيارية، ومن أفعال العباد الكفر، والمعاصي، فالله، تعالى، خالقها، ومع القول بخلق الله، تعالى، الكفر والمعاصي في العباد يمتنع القول بأنه، تعالى، يفعل لغرض ومصلحة العبد (١)

وهذا الدليل تعود صورته إلى الدليل السابق.

والجواب : أنه مبني على نفي تأثير العبد في أفعاله الاختيارية ، وقد تقدم الكلام في مبحث أفعال العباد، أن للعباد اقتداراً وتأثيراً في أفعالهم الاختيارية على نحو ما، ومع حصول الاقتدار يثبت الاختيار ، فينتفي نفي التعليل.

سلمنا عدم التأثير ، لكن دعوى خلوها عن مصالح وأغراض ممنوع، كما تقدم في مناقشة الدليل السابق.

سلمنا خلوها في الأفعال الاختيارية، لكنه لا يفيد سوى سلب العموم ، ونفي

اللزوم، لا عموم السلب ولزوم النفي.

* ومنها : وقوع التكليف بما لا يطاق، فيلزم نفي تعليل أفعال الله، تعالى، بالغرض والمصالح (١).

وهذا الدليل صورة عن الدليل الذي قبله ، لأن نفي الاختيار والتأثير في الأفعال الاختيارية ، مع ورود التكليف بها، تكليف بما لا يطاق، فالجواب عنه بما تقدم.

على أن أدلة وقوع التكليف بما لا يطاق ضعيفة وواهية ، كما تقدم في مكانه.

* ومنها : أن تقدير السماوات والكواكب المعينة، وتقدير البحار والأرضين بمقاديرها المعينة، لا يجوز أن يكون رعاية لغرض الخلق، فإننا نعلم أنه لو ازداد في خلق الفلك الأعظم مقدار جزء لا يتجزأ فإنه لا يتغير بذلك البتة شئ من مصالح المكلفين ، ولا من مفاسدهم.

والجواب : أن هذا دليل أقيم في مقابلة الضرورة القاطعة بأن الله، تعالى، ما خلق السماوات والأرض وما بينهما ، وفيهن ، مهما صغر أو كبر ، أو عظم أو حقر، إلا بالحق ، والعدل.

قال تعالى: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا﴾ (٢)، وقال تعالى: ﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين﴾ (٣)، وقال تعالى : ﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾ (٤).

وقد تقدم في مبحث وجود الله، تعالى، عند الحديث عن الآيات الكونية في الأنفس والآفاق على وجوده ما يؤكد أن مقادير الأفلاك والبحار والأرضين ، وغيرها

(١) انظر : المرجع السابق : ص ٢٥٧-٢٦٢.

(٢) سورة ص ، الآية ٢٧.

(٣) سورة الدخان ، الآية ٣٨.

(٤) سورة الحجر ، الآية ٨٥.

من الموجودات ، إنما جاءت على تلك المقادير ، لأنها الأنسب والأصلح للعباد

على أن هذا الدليل يقوم على إثبات الجوهر الفرد ، وثبوته غير مسلم به ،
فطوائف كثيرة من المتكلمين ، والفلاسفة ، وغيرهم ، يمنعون ثبوته

سلمنا ثبوت الجوهر الفرد ، لكن الدليل يلزم منه عدم تأثير نفس الفلك
الأعظم ، وذوات الأفلاك ، والسموات ، والأرض ، في شئ من مصالح العباد ومفاسدهم ،
بيانه : لما كان نقص جوهر فرد ، أو زيادته ، غير ضار في مصالح المكلفين ، ولا
مفاسدهم ، فكذا يقال في سائر الجواهر الفردة ، لكونها متماثلة ، والحكم الصادق على
أحد المتماثلين يصدق على الآخر ، استنادا إلى القاعدة العقلية : أن ما جاز على
الشئ جاز على مثله . وعليه فإذا جاز عدم تأثير نقصان ، أو زيادة ، جوهر فرد واحد
من مقدار الفلك الأعظم في شئ من مصالح المكلفين ، أو مفاسدهم ، جاز أن لا
يؤثر نقصان ، أو زيادة ، جواهر كثيرة ، لامتناهية من الفلك الأعظم ، فيها ، إذ
تخصيص أحد المتماثلات بالحكم مجرد تحكم . وعليه فإذا جاز أن لا يؤثر زيادة ، أو
نقصان ، جواهر كثيرة من الفلك الأعظم في مصالح المكلفين ومفاسدهم ، جاز أن لا
يؤثر ذات الفلك الأعظم ، ولا ذوات السموات والأرض والأفلاك . . . الخ في شئ
من مصالح المكلفين ومفاسدهم ، لأنها مؤلفة من جواهر فردة متماثلة . وهو قول
باطل ، لا يقول به عاقل ، فثبت أن القول بتخصيص عدم تأثير زيادة أو نقصان
بعض الجواهر الفردة في مصالح العباد ومفاسدهم ، دون البعض ، قول باطل ، لأنه
تحكم محض تأباه العقول .

سلمناه ، لكنه لا يفيد ، أيضا ، سوى سلب العموم ، ونفي اللزوم ، لا عموم
السلب ، ولزوم النفي .

* ومنها : أن الله ، تعالى ، خلق الخلق وركب فيهم الشهوة والغضب ، حتى
إن بعضهم يقتل بعضا ، وبعضهم يفجر ببعض ، ولقد كان ، تعالى ، قادرا على أن
يخلقنا في الجنة ابتداء ، ويغنينا بالمشتريات الحسنة عن القبيحة (١) .

وهذا الاستدلال يعود إلى بعض ماتقدم ، وهو خلق مثل الكفر، والمعاصي، والآلام ، والشروع . الخ.

والجواب : منع انتفاء الغرض والمصلحة ، بل لله، تعالى، في خلق عباده على هذا النحو، ثم تكليفهم ، حكم جليلة، وأغراض عظيمة . ليس هذا موضع سردها (١)، وقد تقدمت فيه إشارات، عند نقد الأدلة السابقة.

وبعد فهذه أهم وأقوى أدلة الأشاعرة على نفي الغرض والعللة الغائية في فعله، تعالى، وهي، كما ترى، أدلة ضعيفة، لا تقوى أمام الأدلة والحجج الدالة على التعليل، كما سيأتي ذكرها ، إن شاء الله، تعالى.

أما فيما يخص مذهب السعد، رحمه الله، تعالى ، فإنه لما رأى ضعف أدلة أصحابه على عموم السلب، ولزوم النفي، وفي المقابل رأى قوة أدلة مثبتتي الغرض والحكمة، جمع بين المذهبين معاً، ورجح القول بتعليل بعض أفعال الله، تعالى، استناداً إلى وقوعه بالنص والإجماع.

وإنما كان هذا المذهب جمعاً بين المذهبين ، لأنه مشتمل على نفي تعليل أفعال الله تعالى، لكنه جزئي ، لا كلي. كما أنه مشتمل على تعليل أفعال الله، تعالى، بنفس الوجه.

وعلى هذا فقد كان اختيار السعد أن مورد النزاع، الذي يجب أن يكون بين النفاة والمثبتة، في الأدلة التي تفيد سلب العموم ونفي اللزوم ، فإن هذا الرأي عنده هو الذي تدل عليه النصوص. أى أن النصوص عنده جاءت تارة لتفيد نفي الغرض عن فعله، تعالى، كما في تخليد الكفار في النار، وجاءت تارة لتفيد ثبوت الغرض في فعله، تعالى ، كما في الأدلة التي ساقها، والتي سأتناول دلالتها عنده بعد قليل، إن شاء الله، تعالى.

(١) ذكر الإمام ابن القيم الحكم والمصالح في خلق الإنسان، وجعل نوازع الخير والشر والشهوات فيه، مع تكليفه بالأوامر والنواهي. انظر : شفاء العليل : ص ٢٤٨ - ٢٥٢.

فمن اكتفى بأدلة نفى التعليل فقد قَصَّرَ ، ومن اكتفى بأدلة الإثبات مطلقاً ، فقد قصر ، أيضاً ، والحق عنده الجمع بينهما .

وهذا الرأي الذي ذهب إليه السعد ، يدل على تحريه الحق والتزامه ، وسلوكه مسلك الإنصاف والعدل ، وإن خالف مذهب أصحابه . غير أنه وإن كان قد قارب فيه الصواب - بل يكاد يكون خلافه مع مثبتتي التعليل في صورة واحدة ، وهي تخليد الكفار في النار - إلا أن قوله : «وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث» قد خالف فيه المعقول . ذلك أن الأحكام العقلية تطرد ، ولا يقع فيها الاستثناء ، فطالما قد سلم السعد بجواز ، بل وقوع ، تعليل أفعال الله ، تعالى ، بالنص والإجماع ، فهذا يدل على الجواز العقلي عنده ، قطعاً ، فتخصيص هذا الجواز ببعض الوجوه والأفعال ، دون البعض الآخر ، مجرد تحكم ، يفتقر إلى أدلة وبراهين ، وقد تقدم ضعف أدلة سلب العموم ونفي اللزوم .

ومن هنا اعترض ابن الحفيد على عبارة جده السابقة ، بقوله : «أقول : كل فعل من أفعاله مشتمل على حكمة ومصلحة ، مرتبة عليه في علمه ، تعالى ، فالفرق بين فعل دون فعل غير ظاهر» (١) .

* أما الأدلة التي استدل بها السعد على ثبوت تعليل أفعال الله ، تعالى ، بالغرض ، فهي بعض أدلة المثبتين ، وهي كثيرة ومتعددة ، وسيكون تقرير دلالتها ضمن أدلة المثبتين ، الآتي ذكرها ، إن شاء الله ، تعالى .

* الأدلة على تعليل أفعال الله تعالى بالحكم والمصالح :-

أولاً : الأدلة العقلية :-

الدليل الأول : لو لم يفعل الله ، تعالى ، لغرض وحكمة ومصلحة ، لكان فعله ، تعالى عبثاً ، لأن العبث هذا صفته وشأنه ، فما كان خالياً عن الغرض كان عبثاً ، وهو قبيح ، يتعالى الله ، تعالى ، عنه ، فيجب تنزيه الله ، تعالى ، عن الفعل

الخالى عن الغرض (١)، ومن لم يفعل لغرض وحكمة لم يكن حكيما (٢)، والله تعالى أحكم الحاكمين.

الدليل الثاني :- أن بعثة الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، معللة باهتداء الخلق، وإظهار المعجزات معللة بتصديق الخلق لهم، واهتداء الخلق لازم لبعثة الأنبياء، وتصديق الخلق لازم لإظهار المعجزات، فإنكار اللازم إنكار للملزوم، لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم (٣).

الدليل الثالث : شهادة العقل بأن خلق الله، تعالى، العالم على هذا النظام العجيب، والتركيب البديع، ويتلك الدقة المتناهية، إنما جاء لحكم وأغراض جمة، منها الاستدلال بها على وحدانية الله، تعالى، والتوصل بها إلى معرفته، وعبادته، وهذه من أعظم الألفاظ والمصالح (٤).

الدليل الرابع : تعطيل أفعال الله، تعالى، عن الحكم والأغراض إما أن يكون لعدم علم الله بها ويتفصيلها، وهذا محال في حق من هو بكل شئ عليم، وإما لعجزه عن تحصيلها، وهذا ممتنع في حق من هو على كل شئ قدير، وإما لعدم إرادته ومشيتته الإحسان إلى غيره، وإيصال النفع إليه، وهذا مستحيل في حق أرحم الراحمين، وإحسانه من لوازم ذاته، فلا يكون إلا محسنا منانا، وإما لمانع يمنع من إرادتها وقصدها، وهذا مستحيل في حق من لا يمنعه مانع عن فعل ما يريد، وإما لاستلزامها نقصا، ومنافاتها كمالا، وهذا باطل، بل هو قلب للحقائق، وعكس للفطر، ومناقضة لقضايا العقول، فإن من يفعل لحكمة وغاية مطلوبة يحمد عليها، أكمل ممن يفعل لا لشئ البتة، كما أن من يخلق أكمل ممن لا يخلق، ومن يعلم أكمل ممن لا يعلم، ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، ومن يقدر

(١) انظر : نهاية الأقدام : ص ٣٩٧ - ٣٩٨، ص ٤٠٠ - ٤٠١، المحصل: ص ٢٩٦، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٦٤، التوضيح لمتن التنقيح : ج ٢ ص ٦٣.

(٢) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٣٧٨.

(٣) انظر : التوضيح لمتن التنقيح مع شرح التلويح : ج ٢ ص ٦٣.

(٤) انظر : نهاية الأقدام : ص ٤٠١، شفاء العليل : ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

ويريد أكمل ممن لا يتصف بذلك، وهذا مركوز في الفطر، مستقر في العقول. فنفي حكمته بمنزلة نفي هذه الأوصاف عنه ، وذلك يستلزم وصفه بأضدادها ، وهي أنقص النقائص (١).

ثانيا : الأدلة النقلية: وهي النصوص الشرعية المستفيضة، من الكتاب والسنة، الدالة على أن الله، تعالى، لم يفعل إلا لغرض كذا وكذا، وفعل هذا الفعل المخصوص لغرض كذا، والفعل الآخر لغرض كذا، وهي كثيرة جدا، فالقرآن وسنة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، وهي تزيد على ألف موضع بطرق متنوعة (٢). وقد استقصى الإمام ابن القيم طرق هذه الأدلة على وجه الاستيفاء (٣). فأنا أذكر طرفا منها عنه فمن هذه الأدلة :-

الدليل الأول : النصوص التي جاءت فيها لام التعليل الصريحة ، أي الدالة على أنه، تعالى، فعل كذا لكذا، وأمر بكذا لكذا.

منها قوله تعالى: ﴿ رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ (٤) ، وقوله تعالى: ﴿ إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ﴾ (٥) ، وقوله تعالى: ﴿ قل نزل به روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى ويشري للمسلمين ﴾ (٦) وقوله تعالى : ﴿ وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ﴾ (٧) ، أي: إلا لنرى،

(١) شفاء العليل : ص ٢٠٤

(٢) مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٢٢.

(٣) انظر : شفاء العليل : ١٩٠ - ٢٠٦.

(٤) سورة النساء ، الآية ١٦٥.

(٥) سورة النساء ، الآية ١٠٥.

(٦) سورة النحل ، الآية ١٠٢.

(٧) سورة البقرة ، الآية ١٤٣.

أو إلا لنعلم حزننا، من النبيين والمؤمنين ، أو إلا لنميز من يتبع الرسول ممن ينقل على عقبيه (١). وقوله تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ (٢)، أي إلا لأمرهم بعبادتي، كما جاء في تفسيرها (٣)، والمعنى أن الغاية من خلقهم، والتي تجب لهم، وترضى لهم ، والتي أمروا بفعلها، هي العبادة (٤).

فهذه الآيات وغيرها صريحة في التعليل ، وذكر الحكمة والمصلحة والغرض من الفعل والأمر الإلهي.

والأشاعرة يجعلون اللام في هذه الآيات وأمثالها لام العاقبة (٥)، كقوله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا﴾ (٦)

ولا شك أن جعل اللام في تلك الآيات لام العاقبة، كما في هذه الآية، فيه من التكلف ما يظهر بأدنى تأمل (٧).

الدليل الثاني : النصوص التي جاء فيها ذكر المفعول لأجله، الذي هو المقصود بالفعل. كقوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾ (٨)، وقوله تعالى: ﴿وما أهلكنا من قرية إلا لها منذرون ذكرى وما كنا ظالمين﴾ (٩)، وقوله تعالى: ﴿هو الذي يريكم البرق خوفا وطمعا وينشئ السحاب الثقال﴾ (١٠)، وغيرها كثير. وهي أدلة صريحة على التعليل بالحكمة والغرض

(١) انظر : التفسير الكبير : ج ٤ ص ١١٤ - ١١٥.

(٢) سورة الذاريات ، الآية ٥٦.

(٣) انظر : تفسير ابن كثير : ج ٧ ص ٤٠١.

(٤) رسالة مراتب الإرادة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج ٢ ص ٧٨.

(٥) انظر : نهاية الأقدام : ص ٤٠٤.

(٦) سورة القصص ، الآية ٨.

(٧) انظر مناقشة ابن القيم هذه الدعوى في : شفاء العليل : ص ١٩١ وما بعدها.

(٨) سورة النحل ، الآية ٨٩.

(٩) سورة الشعراء ، الآية ٢٠٨ ، ٢٠٩.

(١٠) سورة الرعد ، الآية ١٢.

الدليل الثالث : النصوص المتضمنة لحرف «كي» الدال على التعليل على وجه التصريح ، كقوله تعالى : ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله للرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ (١)، فعلى، سبحانه وتعالى، قسمة الفيء بين هذه الأصناف، كي لا يتداوله الأغنياء، دون الفقراء، والأقوياء دون الضعفاء.. وقوله تعالى: ﴿فرجعناك إلى أمك كي تقر عينها ولا تحزن﴾ (٢)، وقوله تعالى : ﴿ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكي لا يعلم بعد علم شيئا﴾ (٣)، وكالآية التي استدلت بها السعد، وهي قوله تعالى: ﴿فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا وكان أمر الله مفعولا﴾ (٤)، أي : إنما أبحنا لك تزويجها وفعلنا ذلك، لئلا يبقى حرج على المؤمنين في تزويج مطلقات الأدعياء (٥).

الدليل الرابع : النصوص التي فيها لفظ «من أجل» الدالة صراحة على التعليل. كقوله تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا﴾ (٦). وقوله، صلى الله عليه وسلم : «إنما نهيتكم - أي عن لحوم الأضاحي - من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا» (٧).

الدليل الخامس : النصوص التي جاء فيها ذكر الحكم الكوني والشرعي

-
- (١) سورة الحشر ، الآية ٧.
 - (٢) سورة طه ، الآية ٤٠.
 - (٣) سورة النحل ، الآية ٧٠.
 - (٤) سورة الأحزاب ، الآية ٣٧ .
 - (٥) انظر : تفسير ابن كثير : ج ٦ ص ٤٢١.
 - (٦) سورة المائدة ، الآية ٣٢.
 - (٧) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الأضاحي ، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي: ج ٢ ص ١٨٤.

عقيب الوصف المناسب ، كقوله تعالى : ﴿وذكرنا إذ نادى ربه رب لا تذرني فردا وأنت خير الوارثين فاستجبنا له ووهبنا له يحيى وأصلحنا له زوجه إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين﴾ (١)، وقوله تعالى : ﴿كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين﴾ (٢)، وغيرها من الآيات.

الدليل السادس : - النصوص التي جاء فيها إخباره، تعالى، عن الحكم والغايات التي جعلها في خلقه وأمره، كقوله تعالى: ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناءً وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقا لكم﴾ (٣)، وقوله تعالى : ﴿ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجاً وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا﴾ (٤)، وقوله تعالى : ﴿اللهم الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾ (٥)، والآيات الدالة على اشتغال خلقه وأمره على الحكم والغايات كثيرة جدا.

الدليل السابع : النصوص الدالة على إنكاره، تعالى، على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية ولا لحكمة ، كقوله تعالى: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون﴾ (٦)، وقوله تعالى : ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾ (٧)،

(١) سورة الأنبياء الآيتان ٨٩ ، ٩٠.

(٢) سورة يوسف ، الآية ٢٤.

(٣) سورة البقرة ، الآية ٢١.

(٤) سورة النبأ ، الآيات ٦ - ١٦.

(٥) سورة الجاثية ، الآية ١٢.

(٦) سورة المؤمنون ، الآية ١١٥.

(٧) سورة القيامة ، الآية ٣٦.

وقوله تعالى : ﴿ وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما إلا بالحق ﴾ (١)، والحق هو الحكم والغايات المحمودة التي لأجلها خلق ذلك كله.

والنصوص في هذا الباب كثيرة جداً ، قد أشفى ابن القيم الغليل فيها . ومراد السعد من ثبوت تعليل أفعال الله ، تعالى ، بالنص ، هي مثل تلك النصوص السابقة الذكر .

أما ثبوت تعليل أفعال الله تعالى بطريق الإجماع ، الذي أشار إليه السعد ، فلعل مراده به ثبوته من طريق إثبات أهل السنة حجية القياس الشرعي ، وهو الدليل الثامن الآتي ذكره . لا أن الأمة أجمعت على هذا الحكم ، وإلا لزم تفسيق المخالف ، ولا قائل به .

الدليل الثامن : الاستدلال بالقياس في الشرعيات على ثبوت تعليل أفعال

الله ، تعالى ، بالحكم والمصالح والأغراض . والقياس من أعظم الأدلة على إثبات هذا المطلب ، لأنه عبارة عن الوقوف على العلة الموجبة للحكم ، ليتمكن الفقيه من إلحاق المسكوت عنه ، وهو الفرع الذي لم ينص الشارع عليه في الخطاب ، بالمنطوق به ، وهو الأصل ، الذي نص الشارع عليه في الخطاب .

ومعلوم أن علل الأحكام الشرعية هي بعينها العلل والمصالح والأغراض والحكم الباعثة لأن يشرع الله ، تعالى ، تلك الأحكام ، وإلا لم يكن للقياس فائدة ، ولا كان حجة . فعلى سبيل المثال ، قول الفقيه : علة حرمة الخمر هو الإسكار ، هو بمنزلة أن الحكمة والباعث والغرض الذي من أجله حرم الله ، تعالى ، الخمر على عباده ، كونه مسكراً يضر بمصالحهم ، فالحكمة من تشريع حرمة الخمر حفظ العقول .

ولذا ذكر الإمام الرازي أن الفقهاء يصرحون بأنه ، تعالى ، إنما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ، ولأجل هذه الحكمة ، ولو سمعوا لفظ « الغرض » لكفروا قائله ، مع

أنه لا معنى لتلك «اللام» (١) إلا «الغرض» (٢).

ولهذا نجد أن بعض المتكلمين الذين يمتنعون الغرض والتعليل في مصنفاتهم الكلامية يجيزونها، بل يوجبون تعليل الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح ، ويحكمون إجماع السلف وأهل السنة عليه ، ويشنعون على الظاهرية أبلغ تشنيع، في كتبهم الأصولية. كما فعل الرازي في المحصول (٣)، والسعد نفسه في شرح التلويح عندما تناول صدر الشريعة هذه المسألة على طريقة الأحناف، وأثبت تعليل أفعال الله، تعالى، علق على دليله بما يؤكد تعليل أفعال الله، تعالى (٤)، وهل يمكن لفقيه على وجه الأرض أن يتكلم في الفقه مع اعتقاده بطلان الحكمة والمناسبة والتعليل، وقصد الشارع بالأحكام مصالح العباد (٥).

والحق أن القول بالقياس الفقهي في خطاب الله، تعالى، يوجب القول بتعليل أفعال الله بالحكم والمصالح التي تعود على عباده، وهو وإن أفاد الحكم الجزئي في بعض أفعال الله، تعالى، إلا أنه يدل على وجه القطع ، على الجواز ، وإذا دخل الشئ في حيز الجائز على الله، تعالى، دل هذا على أن تخصيص هذا الحكم الجائز ببعض أفعاله، دون البعض الآخر، تحكم محض.

وقد حاول بعض الأئمة نفي استلزام تعليل الأحكام الشرعية الفقهية بتعليل أفعال الله، تعالى، بالغرض، وهو الإمام تقي الدين السبكي ، ليبرز أن لاختلاف بين المتكلمين والأصوليين ، وأن نفي تعليل أفعال الله، تعالى، بالغرض لا ينافي التعليل الفقهي. فروى عنه ابنه تاج الدين قوله (٦): «لاتناقض بين الكلامين ، لأن المراد أن

(١) أي حرم كذا لكذا، وأوجب كذا لكذا

(٢) انظر : المحصول، القسم الثاني : ج ٢ ص ٢٤٢.

(٣) انظره : القسم الثاني : ج ٢ ص ٢٧٠.

(٤) انظر : شرح التلويح : ج ٢ ص ٦٣.

(٥) انظر : شفاء العليل : ص ٢٠٥.

(٦) وهو ضمن رسالة ألفها في هذه المسألة سماها «ورد العلل في فهم العلل»

العلة باعثة على فعل المكلف ، مثاله حفظ النفوس ، فإنه علة باعثة على القصاص ، الذي هو فعل المكلف ، المحكوم به من جهة الشرع ، فحكم الشرع لا علة له ، ولا باعث عليه ، لأنه قادر أن يحفظ النفوس بدون ذلك ، وإنما تعلق أمره بحفظ النفوس ، وهو مقصود في نفسه ، وبالقصاص لكونه وسيلة إليه ، فكلا المقصد والوسيلة مقصود للشارع ، وأجرى الله العادة أن القصاص سبب للحفظ . . . إلى أن قال : ومن هنا يتبين أن كل حكم معقول المعنى ، فللشارع فيه مقصودان : أحدهما ذلك المعنى ، والثاني الفعل الذي هو طريق إليه ، وأمر المكلف أن يفعل ذلك الفعل قاصداً به ذلك المعنى ، فالمعنى باعث له ، لا للشارع . . . إلى أن قال آمراً القارئ : مَيِّز بين المراتب الثلاث وهي : حكم الله بالقصاص ، ونفس القصاص ، وحفظ النفوس ، وهو باعث على الثاني لا على الأول ، وكذا حفظ المال بالقطع في السرقة ، وحفظ العقل باجتناب المسكر» (١).

والحق أن نفي الإمام التلازم ، المفهوم من كلامه ، بين التعليلين غير ظاهر ، لأن حفظ النفوس لما كان باعثاً للعبد على الفعل ، وهو القصاص ، وكان القصاص حكم الله ، تعالى ، وشرعه ، الذي هو من جملة كلامه ، كان حفظ النفوس هو الباعث ، وهو الحكمة والمصلحة التي من أجلها شرع الله ، تعالى ، القصاص وتكلم به . فدعوى الإمام : أن حفظ النفوس باعث على الثاني وهو فعل العبد ، دون الأول ، وهو حكم الله تعالى مجرد تحكم .

ثم كيف يقال بأن حفظ النفوس باعث على الثاني دون الأول ، مع كون هذه القضية مبنية على قياس فعل الغائب على الشاهد في تعليل الأفعال ، لأن الشاهد لما كان مثل فعل القصاص عنده لباعث له عليه ، وهو حفظ النفوس ، لأنه إن خلا عن هذا الغرض كان عبثاً ، كان هذا دالاً على أن تشريع القصاص من الله ، تعالى ، إنما كان لغرض ومصلحة حتى لا يكون عبثاً ، فالباعث على فعل العبد هو الدليل على استنباط العلة من الحكم الرباني ، وهو العلة المشتركة بين فعل العبد وتشريع الرب .

(١) انظر : الإبهاج في شرح المنهاج : ج ٣ ص ٤١ - ٤٢ . وانظر : البحر المحيط : ج ٥ ص ١٢٤ - ١٢٥ .

ثم قول الإمام : «إنما تعلق أمره - أي المولى جل وعلا- بحفظ النفوس وهو مقصود في نفسه» يدل على أن حفظ النفوس مقصود من الشارع غير معلل بعلّة أخرى ، وهذا لا يمنع كون حفظ النفوس نفسه علّة وحكمة لتشريع القصاص، وغيره من الأحكام ، بل الواقع كذلك، غاية الأمر أن حفظ النفوس ليس معللا بعلّة غائية أخرى، حتى لا يلزم التسلسل، بل هو غاية ومصلحة مقصودة بنفسها، وإنما الكلام في إبطال كون مثل حفظ النفوس، والعقول، وغيرها من الأغراض والمصالح باعثا للرب جل وعلا على تشريع الأحكام.

فالحق أن كلام الإمام لا يعد دليلا على منع تعليل أفعال الله، تعالى، بالغرض، بل هو تقرير لمسلك تعليل الأحكام الشرعية عند فريق من أهل السنة، وهم نفاة التعليل. حيث يرون أن أفعال الله، تعالى، ومنها أوامره، قد وقعت على طبق علمه تعالى وإرادته ، وهي مشتملة على حكم ومصالح يدركها العباد.

وبعد فالرأي المختار في هذه المسألة تعليل أفعال الله، تعالى، بالحكم والمصالح، كما ذهب إليه جمهور العلماء والأئمة، وأكثر أهل السنة، لكن لا على سبيل الوجوب العقلي، كما ذهبت إليه المعتزلة، بل على طريقة أهل السنة والجماعة، من أنه، تعالى، يفعل ما فيه مصلحة العباد تفضلا وإحسانا، فهو، سبحانه، لا يفعل ما ليس فيه حكمة وغرض ومنفعة لعباده، لصارف الحكمة والتفضل، والإحسان الذي هو متصف به. فإن كمال الرب، تعالى، وجلاله ، وحكمته وعدله، ورحمته ، وقدرته وإحسانه، وحمده ، ومجده، وحقائق أسمائه الحسنى تمنع كون أفعاله، تعالى، صادرة منه لا لحكمة، ولا لغاية مطلوبة، وجميع أسمائه الحسنى تنفى ذلك ، وتشهد ببطالانه (١).

(١) انظر : شفاء العليل : ص ٢٠٤.

الخاتمة

الخاتمة

وفي ختام هذه الرسالة ، وبعد هذا العرض المسهب لآراء السعد في الإلهيات ، ونقدها، خلصت إلى النتائج التالية : -

- ١- أن أحوال عصر السعد، لم تكن مستقرة فمن الناحية السياسية ، عمت الفوضى، بلاد خراسان ، موطن السعد، بسبب اشتعال الفتن والحروب ، بين الأسر الحاكمة ، بين فترة وأخرى ، وأما من الناحية الاجتماعية والعلمية ، فقد تأثر ذلك الإقليم ، وماجاوره ، بالاكتماس المغولي ، والذي ظلت آثاره العلمية والاجتماعية مستمرة ، فترة طويلة من الزمن، كان لها أكبر الأثر في إضعاف هاتين الناحيتين فيه .
- ٢- أنه على الرغم من عدم استقرار أحوال عصر السعد ، إلا أن نشاط علماء تلك الأقاليم ، كان له أثره البالغ في تصحيح الكثير من مفاصله على المسارين ، الاجتماعي ، والعلمي ، فقد قاوموا الفساد والانحلال الخلقي ، والأفكار والعادات الدخيلة ، وفي المقابل نشطوا في النواحي العلمية ، وسعوا إلى تكوين شخصيات علمية كبيرة، كان لها دورها الريادي في الجانب العلمي .
- ٣- أن علم الكلام والمباحث الحكيمة كان لها قبول ورواج في بلاد العجم ، موطن السعد، وأن علماء الأمة في البلاد الإسلامية كان لهم دور كبير في كشف أخطاء هذين العلمين .
- ٤- اهتمام السعد منذ صغره بطلب العلم ، والأخذ عن الشيوخ ، وحضور حلقات العلم، والشروع في الرحلات العلمية . كما سعى إلى بذل هذا العلم الذي حصله، فالتف حوله طلبه العلم ، يأخذون عنه وينهلون من معارفه .
- ٥- اهتم السعد بالجانب التألفي ، في حياته العلمية ، ليظل صدقة جارية ينتفع به من بعده ، وقد مارس التأليف ، وهو في مقتبل عمره، واستمر في هذا المضمار إلى أخريات حياته . وقد امتازت مؤلفاته بتحرير العبارات ، وتحقيق المسائل ، ونقد

الآراء ، والترجيح بينها ، إن استدعى المقام .

٦- أن السعد برز وفاق أهل زمانه في أربعة علوم ، جعلته مقصد الطالبين ، ومبتغى الدارسين ، وهي المنطق ، وعلم الكلام ، وأصول الفقه ، والبلاغة . فكان عالم بلاد العجم ، والإمام ، فيها .

٧- درس السعد علم الكلام ، وأخذ بمنهج متأخريهم ، لكنه لم يكن مجرد ناقل ، وحافظ ، لهذا الفن ، بل كان العالم ، المجتهد ، الناقد لكثير من مسائله .

٨- أن السعد جمع في دليله على إثبات وجود الله تعالى ، بين مسلك الإمكان الفلسفي ، والحدوث الكلامي ، وجعلهما برهانيين ، بينما جعل دلائل الآيات الكونية، من قبيل المشهورات الإقناعية . وقد أبنت خطأ هذا المنهج في هذا الباب ، وأن الصواب أن في الدلائل الكونية غنية عن تلك الدلائل الحكيمة الكلامية ، الشائكة ، المشككة .

٩- أنه في باب أسماء الله تعالى يذهب في طريق ثبوتها إلى المذهب الراجح عند أهل السنة، وهو كونها توقيفية ، كما يوافق أهل السنة في كون مدلولات هذه الأسماء ثابتة ، لله تعالى ، فيشتق منها صفات لله تعالى، فليست هي مجرد أسماء جامدة عنده ، كما ذهب إليه المعتزلة .

١٠- أنه استدل على وحدانية الله تعالى بدليل الفلاسفة ، وهو دليل التركيب ، وبدليل المتكلمين ، وهو دليل التوارد والتماثل . وقد أشرت في النقد إلى اللوازم الفاسدة التي ترد على دليل الفلاسفة ، وأنه لا يصح الاستدلال به .

١١- أنه في مبحث التنزيهات وافق أصل السنة في أكثرها ، كنفي الحلول ، والاتحاد ، ووحدة الوجود ، والجسمية، والعرضية، والجوهرية ، بمعانيها اللغوية المعهودة ، لدى المخاطب ، غير أنه جانب الصواب في مسألة تنزيه الله، تعالى، عن الجهة ، حيث ذهب إلى نفيها . وقد ناقشت رأيه ، وأبنت ضرورة الجهة بين كل موجودين .

١٢- أنه في باب صفات الرب ، جل وعلا ، وافق أهل السنة في زيادة الصفات العقلية ، صفات المعاني، على الذات ، وأنها حقيقية ، قائمة بذاته ، فأثبت العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، صفات حقيقية لله تعالى .

١٣- أنه وافق أهل السنة في تفسير تلك الصفات العقلية بمدلولاتها التي وضعت لها ، إلا في صفة الكلام ، حيث خالف فيه المذهب الصواب ، وراي أن صفة الكلام ، صفة نفسية قائمة بالذات مجردة عن الحروف والأصوات ، وأن هذه الأخيرة ، عبارة ودالة على الكلام النفسي . وقد ناقشت رأي السعد هذا، وبينت لوازمه الفاسدة .

١٤- أنه وافق أهل السنة في عدم انحصار صفات الله، تعالى ، القائمة بذاته ، في تلك الصفات السبع ، وأنها فوق هذا العدد.

١٥- أنه خالف مذهب السلف في ثبوت الصفات الخبرية ، لله تعالى، كاليد ، والوجه ، والعين ، والاستواء ، والنزولالخ، ثبوتاً يليق ، بجلاله ، من غير تكييف ، ولا تشبيه ، ولا تعطيل . بل ذهب إلى كونها مجازات ، وتمثيلات . وقد ناقشته في هذه الجزئية ، وأبنت صواب مذهب السلف .

١٦- أنه وافق أهل السنة ، في إثبات رؤية المؤمنين ربهم ، في اليوم الآخر ، لكنه خالفهم في مسألة كون الرؤية لا في جهة، استناداً إلى انتفاء الجهة في حقه تعالى. وقد نقدت رأيه في هذه المسألة ، وأوضحت استحالة الرؤية لافي جهة .

١٧- أنه في باب خلق أفعال العباد، وافق مذهب أهل السنة من كونها واقعة بتقدير الله ومشيئته، خلقاً، وأن للعبد فيها كسباً بحكم الضرورة ، بها يثاب ، ويعاقب .

١٨- أنه ذهب في مسألة تفاريع الأفعال، كالتوليد ، والهدي والإضلال ، والختم والطبع والتوفيق، والخذلان، والأجل ، والرزق ، والتسعير ، مذهب أهل السنة والجماعة ، من كونها بخلق الله، تعالى، ومشيئته ، وأن الختم والطبع حقيقيان، وأن الحرام من

رزق الله، تعالى ، وأن المسعر هو الله، تعالى.

١٩- أنه في مسألة التحسين والتقبيح اختار المذهب المرجوح ، عند بعض أئمة أهل السنة، وهو كونهما شرعيين ، بل الراجح كونهما عقليين ، فالأفعال لها صفة الحسن والقبح في نفسها ، ولكن لا يترتب عليها الثواب والعقاب ، إلا بعد ورود الشرع.

٢٠- أنه اختار في مسألة التكليف بما لا يطاق المذهب المختار عند أكثر أئمة أهل السنة، من انتفاء الوقوع به ، مع جوازه عقلا، في حقه ، تعالى.

٢١- أنه وافق في أصل مسألة تعليل أفعال الله، تعالى، المذهب الراجح لأئمة أهل السنة، حيث ذهب إلى التعليل الجزئي ، في بعض أفعاله ، تعالى ، دون التعميم . وقد ناقشته في هذه المسألة ، وأظهرت أن القول بتعليل البعض ، قول بالتعليل ، فلامعنى لتخصيصه، إذ الأحكام العقلية تطرد ، ولاتخصيص فيها .

وفي الختام أضرع إلى المولى القدير ، أن يشملني بلطفه ورحمته ، وأن يأخذ بيدي إلى سواء السبيل ، وأن يغفر لي ما قد وقع - عند الكلام في ذاته العلية ، وأسمائه الحسنی ، وصفاته الجليلة ، وأفعاله الأزلية - من خطأ ، بسبب زلة قلم ، أو سهو خاطر، ﴿ربنا لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولاتحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ، ربنا ولاتحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾ ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

فهرس

المصادر والمراجع

المصادر الخطية

- * أبكار الأفكار - لسيف الدين الآمدي - صورة ميكروفيلمية محفوظة في مركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، تحت رقم .
- * الأثمار الجنية في طبقات الحنفية- للإمام علي القاري - صورة ميكروفيلمية محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، تحت رقم ١٥٠٨ تاريخ - تراجم، مصورة عن النسخة الخطية، المحفوظة بمكتبة عارف حكمت، بالمدينة المنورة، تحت رقم : ٩٠٠/٤٣٥.
- * اختلاف السعدين - تأليف الشيخ عبدالله بن عمر بن عثمان ، الرومي ، الحنفي، الشهير «بمستجي زاده» - نسخة ميكروفيلمية، محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، ضمن مجموعة ، تحت رقم ٥١٣/٢ مجاميع بلاغة .
- * أشرف المقاصد في شرح المقاصد- للعلامة أحمد بن محمد بن يعقوب، المكناسي - نسخة خطية محفوظة بمكتبة الأزهر، تحت رقم .
- * الإصباح في شرح ديباجة المصباح - منسوب لسعد الدين، مسعود بن عمر، التفتازاني - نسخة خطية محفوظة بمركز الملك فيصل للبحوث - الرياض - تحت رقم (٤٨٧٦) .
- * إعراب الفاتحة - منحول لسعد الدين التفتازاني ، وهو في الحقيقة من تأليف تاج الدين، محمد بن محمد بن أحمد، الإسفرائيني - نسخة ميكروفيلمية، محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى ، تحت رقم (٧٦٧/نحو) .
- * الترتيب الجميل شرح التركيب الجليل - تأليف الشيخ محمد بن محمود بن أحمد الرومي ، الشهير «بدياغ زاده» - نسخة خطية بمكتبة الحرم المكي ، تحت رقم (٢٩٧٧- نحو) .
- * تهذيب المنطق والكلام - لسعد الدين التفتازاني - مخطوط ، مصورته في مركز البحث العلمي ، بجامعة أم القرى - تحت رقم ٧١ منطق - مصور عن نسخة مكتبة الحرم المكي .
- * الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي - لعبدالرسول البرزنجي - نسخة مصورة على

ميكروفيلم في المكتبة المركزية، بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة تحت رقم (٨٣٧).

* حاشية ابن الحفيد على المختصر - وهي حاشية الشيخ العلامة أحمد بن يحيى بن محمد ابن حفيد السعد على الشرح المختصر في البلاغة لجدّه سعد الدين التفتازاني - نسخة خطية محفوظة بدار الكتب المصرية ، تحت رقم : ٥٧١١ هـ .

* حاشية السعد على الكشف - لسعد الدين، مسعود بن عمر التفتازاني - صورة ميكروفيلمية، محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى ، ومصورة عن النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة الخزنة العامة بالرباط - المغرب - تحت رقم ٦١٣ ق .

* حاشية السعد على الكشف - لسعد الدين التفتازاني - نسخة خطية محفوظة بمكتبة برلين بألمانيا ، تحت رقم ٧٩٣.

* حاشية منلا خسرو على شرح التلويح على التوضيح - وهي حاشية للعلامة محمد بن فرامرز بن علي، الشهير بملا خسرو - نسخة خطية، محفوظة بمركز الملك فيصل، للبحوث والدراسات الإسلامية - تحت رقم ٨٨ - ف .

* الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة - للإمام الحافظ، شهاب الدين، ابن حجر العسقلاني - نسخة ميكروفيلمية، محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، تحت رقم ١٩٥٦ تاريخ وتراجم ، مصورة عن مكتبة الطاهر بن عاشور .

* دستور الأعلام بمعارف الأعلام - للعلامة محمد بن عمر بن عزم، التميمي، التونسي، نسخة ميكروفيلمية، محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى ، تحت رقم : ١٠٩٩.

* رسالة مسالك الخلاص في مهالك الخواص - لطاش كبري زاده - نسخة ميكروفيلمية، محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، تحت رقم ٣٢ بلاغة .

* شرح العوامل المائة - منسوب لسعد الدين، مسعود بن عمر التفتازاني - نسخة

- خطية، محفوظة في مكتبة الحرم المكي ، تحت رقم (٤٧٣٧) نحو .
- * شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم- لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني -
نسخة خطية، محفوظة بمركز الملك فيصل، في الرياض ، تحت رقم متسلسل
(١٦٧٢) ، ورقم حفظ (١٧٠٨) .
- * شرح المقاصد- لسعد الدين، مسعود بن عمر، التفتازاني - نسخة ميكروفيلمية
محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى ، تحت رقم (٣٩٤) عقيدة ،
ومصورة عن النسخة الخطية، المحفوظة بمكتبة عارف حكمت، بالمدينة المنورة .
- * شرح الورقات - منسوب لسعد الدين التفتازاني - نسخة مصورة عن المكتبة
الوطنية بباريس ، ومحفوظة بمركز الملك فيصل للبحوث - الرياض تحت رقم
(٢٩٨٣٩) - ضمن مجموعة من الورقة ٢٤-٥٢.
- * طبقات الحنفية - للإمام السخاوي ، محمد بن عبدالرحمن بن محمد ، شمس
الدين ، المتوفي سنة ٩٠٢ ، نسخة ميكروفيلمية محفوظة بمركز البحث العلمي
بجامعة أم القرى بمكة المكرمة ، تحت رقم ٣٣٥ تاريخ وتراجم ، ومصورة عن
المكتبة الأحمدية بحلب برقم ٥٤٦.
- * عنوان الزمان في تراجم الشيوخ والأقران- للإمام البقاعي ، إبراهيم بن عمر بن
حسن الرابط ، نسخة ميكروفيلمية، محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم
القرى بمكة المكرمة ، تحت رقم ١٧٠٥ تاريخ وتراجم ، ومصورة عن مكتبة
كوبلي بتركيا تحت رقم ١١١٩.
- * الغرف العلية في تراجم متأخري الحنفية - للإمام محمد بن علي بن أحمد بن
طولون، الدمشقي، الصالحي ، نسخة ميكروفيلمية، محفوظة بمركز البحث العلمي
بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة ، تحت رقم ١٥٣٣ تاريخ وتراجم .
- * فرحة المدرسين بذكر المؤلفات والمؤلفين - لأبي الحسنات، محمد بن عبدالحى
اللكنوي ، نسخة ميكروفيلمية محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى
بمكة المكرمة ، تحت رقم ٢٠١١ تاريخ وتراجم .

- * كتائب أعلام الأخبار - للشيخ محمود بن سليمان الكفوي ، نسخة خطية محفوظة بالمكتبة المحمودية، تحت رقم ٢٥٧٥ طبقات .
- * مفتاح الفقه (المفتاح في فروع الفقه الشافعي) تأليف العلامة السعد التفتازاني مسعود بن عمر ، وتنمة حفيده، يحيى بن محمد بن مسعود التفتازاني - نسخة خطية، محفوظة في مكتبة برلين ، تحت رقم : ٤٦٠٤ .
- * المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي - لابن تغري بردي - نسخة ميكروفيلمية محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة ، تحت رقم ١٦٣٨ تاريخ وتراجم .
- * وجيز الكلام في الذي التام على دول الإسلام - للإمام السخاوي ، محمد بن عبدالرحمن بن محمد ، شمس الدين - نسخة ميكروفيلمية محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة ، تحت رقم ٩٥٨ تاريخ وتراجم .
- * نهاية العقول في دراية الأصول - للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي .

المصادر المطبوعة

* القرآن الكريم

(أ)

* آداب البحث للسمرقندي = (انظر مجموعة مشتملة على رسائل في آداب البحث والمناظرة) .

* آداب البحث للسيد الشريف الجرجاني = (انظر مجموعة مشتملة على رسائل في آداب البحث والمناظرة) .

* آداب البحث للكلنبوي = (انظر : مجموعة مشتملة على رسائل في آداب البحث والمناظرة) .

* آداب الشافعي ومناقبه - للإمام محمد بن عبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي - تحقيق عبدالغني عبدالخالق - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت .

* آراء أهل المدينة الفاضلة لأبي نصر الفارابي - علق عليه د. ألبير نصري نادر - دار المشرق - الطبعة الرابعة - بيروت بلاتاريخ .

* الإبانة عن أصول الديانة - لأبي الحسن الأشعري - تحقيق د. فوقية حسين محمود - دار الانصار - القاهرة - الطبعة الاولى - ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م .

* الإبانة عن أصول الديانة ، لأبي الحسن الأشعري - عنيت بنشره ومراجعة أصوله والتعليق عليه إدارة الطباعة المنيرية .

* أبجد العلوم ، المسمى بالوشى المرقوم في بيان أحوال العلوم - لصديق بن حسن القنوجي - نشر وزارة الثقافة والارشاد القومي بدمشق سنة ١٩٧٨م تصوير دار الكتب العلمية - بيروت .

* إبراز المعاني من حرز الأمانى في القراءات السبع - للإمام عبدالرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم ، المعروف بأبي شامة الدمشقي - تحقيق إبراهيم عطوه عوض - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .

* ابن تيمية حياته وعصره - تأليف العلامة محمد أبوزهرة - طبع ونشر دار الفكر العربي - القاهرة - ١٩٩١م .

- * ابن تيمية السلفي = (انظر: باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي) .
- * ابن تيمية وقضية التأويل = (انظر : الإمام ابن تيمية وقضية التأويل) .
- * ابن حزم وموقفه من الإلهيات عرض ونقد - تأليف د. أحمد بن ناصر الحمد -
نشر مركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة - الطبعة الأولى
١٤٠٦هـ.
- * الإبهاج في شرح المنهاج - لتقي الدين السبكي وولده تاج الدين السبكي - تصوير
دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .
- * الإتيقان في علوم القرآن - لجلال الدين السيوطي - مطبعة مصطفى البابي
الحلبي - مصر - الطبعة الرابعة - ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .
- * اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية - لشمس الدين، ابن قيم
الجوزية - الناشر - زكريا علي يوسف - مطبعة الامام - مصر .
- * اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية - لشمس الدين ابن القيم -
تحقيق د. عواد عبدالله المعتق - مطبعة الفرزدق - الرياض - الطبعة الأولى -
١٤٠٨هـ .
- * الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان - ترتيب علاء الدين علي بن بلبان الفارسي -
قدم له وضبط نصه : كمال يوسف الحوت - دار الكتب العلمية - بيروت -
الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .
- * إحكام الفصول في أحكام الأصول - للإمام الكبير، أبي الوليد، الباجي - تحقيق
عبدالمجيد تركي - دار الغرب الإسلامي - الطبعة الأولى - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م .
- * الإحكام في أصول الأحكام - للحافظ أبي محمد، علي بن حزم الظاهري - تحقيق
محمد أحمد عبدالعزيز - الناشر مكتبة عاطف - القاهرة - الناشر مكتبة
عاطف - القاهرة - الطبعة الأولى - سنة ١٣٩٨هـ ، ١٩٧٨ .
- * الإحكام في أصول الأحكام - لسيف الدين، علي بن أبي علي، الآمدي - تصوير
دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

- * أحكام القرآن للشافعي - جمع الإمام الحافظ، أحمد بن الحسين، البيهقي - كتب هوامشه واعتنى به الشيخ عبدالغني عبدالخالق - تصوير دار الكتب العلمية .
- * إحياء علوم الدين - للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي - طبعة البابي الحلبي- القاهرة سنة ١٩٣٩هـ .
- * أخبار الحلاج - عنى بنشره وتصحيحه ل . ماسنيون ، وب . كراوس - مطبعة القلم (باريس) مكتبة لاروز (باريس) - سنة ١٩٣٦م .
- * إخبار العلماء بأخبار الحكماء - تأليف جمال الدين، علي بن القاضي الأشرف يوسف القفطي - تصوير دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - بلاتاريخ.
- * الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة - للإمام أبي محمد، عبدالله بن مسلم بن قتيبة، الدينوري - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .
- * الأدب في العصر المملوكي، الدولة الأولى (٦٤٨-٧٨٣هـ) - تأليف د. محمد زغلول سلام - نشر دار المعارف المصرية - بلاتاريخ .
- * الأدب المفرد - للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، باعثناء محمد هشام البرهاني ، نشر وزارة العدل والشئون الإسلامية والأوقاف ، بدولة الإمارات العربية المتحدة - ١٤٠١هـ.
- * أديان الهند الكبرى - تأليف د. أحمد شلبي - مكتبة النهضة المصرية القاهرة - الطبعة الخامسة - ١٩٧٩م .
- * الأذكار - للإمام الحافظ، محيي الدين، يحيى بن شرف النووي - حققه وخرج أحاديثه سبيع حمزة حاكمي - جدة - مؤسسة علوم القرآن - دمشق - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩١م .
- * الأربعين في أصول الدين - تأليف فخر الدين، محمد بن عمر الرازي - الطبعة الأولى - طبعة حيدر آباد الدكن - سنة ١٣٥٣هـ .

- * الأربعة في أصول الدين - للإمام أبي حامد، حجة الإسلام، الغزالي - دار الآفاق الجديدة-بيروت- الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .
- * أرسطو عند العرب - دراسة ونصوص غير منشورة - تأليف عبدالرحمن بدوي - الناشر وكالة المطبوعات - الكويت - الطبعة الثانية - ١٩٧٨م .
- * الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - لامام الحرمين، أبي المعالي، الجويني- تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبدالحميد -الناشر مكتبة الخانجي - مصر- ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م .
- * إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري - لشهاب الدين القسطلاني - دار الطباعة الأميرية -مصر - ١٣٢٧هـ . تصوير دار الكتاب العربي - بيروت .
- * إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (المعروف بتفسير أبي السعود)- للإمام العلامة أبي السعود، محمد بن محمد العمادي - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- * إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول - لمحمد بن علي الشوكاني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م .
- * إرشاد الهادي - للإمام سعد الدين، مسعود بن عمر، التفتازاني - تحقيق د. عبدالكريم الزبيدي - طبع ونشر دار البيان العربي - جدة - الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- * أساس البلاغة - للإمام، جار الله، محمود بن عمر، الزمخشري- تحقيق عبدالرحيم محمود - دار المعرفة- بيروت - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
- * أساس التقديس في علم الكلام- لفخر الدين، محمد بن عمر، الرازي - مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م .
- * أسرار البلاغة - للإمام عبدالقاهر الجرجاني - شرح وتعليق محمد عبدالمنعم خفاجي - الناشر مكتبة القاهرة - الطبعة الثانية ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م .
- * الاستقامة - لتقي الدين، أحمد ابن عبدالحليم بن عبدالسلام ، الشهير بابن

- تيمية- تحقيق د. محمد رشاد سالم - نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض - الطبعة الأولى - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- * أسرار العربية - للإمام أبي البركات، عبدالرحمن بن محمد بن أبي سعيد، الأنباري- حققه محمد بهجة البيطار - من مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق - مطبعة الترقى -دمشق - ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م .
- * أسس الفلسفة - تأليف د. توفيق الطويل - مطبعة مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٨.
- * الإسلام يتحدى - تأليف وحيد الدين خان - ترجمة ظفر الإسلام خان - مراجعة د. عبدالصبور شاهين - طبع مطبعة المختار الإسلامي - القاهرة - بلاتاريخ .
- * أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون - تأليف عبداللطيف بن محمد رياضي زادة- تحقيق د. محمد التونجي - الناشر مكتبة الخانجي - القاهرة ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.
- * الأسماء والصفات - للإمام أبي بكر، أحمد بن الحسين، البيهقي- مطبعة السعادة- ١٣٥٨هـ- تصوير دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م .
- * إشارات المرام من عبارات الإمام - تأليف كمال الدين، أحمد البياضي، الحنفي - تحقيق يوسف عبدالرازق - طبعة دار الكتاب الاسلامي - استانبول - تركيا - الطبعة الأولى ١٣٧٨هـ - ١٩٤٩م .
- * الإشارات والتنبيهات - لأبي علي بن سينا - وبهامشه شرح نصير الدين الطوسي عليه تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف مصر - ١٩٥٨م .
- * الأشباه والنظائر في النحو - للإمام العلامة، جلال الدين، عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٥-١٩٨٤م .
- * الاشتقاق - للإمام أبي بكر، محمد بن الحسن بن دريد- تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون - الناشر مكتبة الخانجي - القاهرة ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م .
- * اشتقاق أسماء الله الحسنى - لأبي القاسم، عبدالرحمن بن إسحاق، الزجاجي - تحقيق د. عبدالحسين المبارك -مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة

الثانية-١٤٠٦هـ -١٩٨٦م .

* أشرف المقاصد في شرح المقاصد - تأليف العلامة أحمد بن محمد بن يعقوب،
الولائي، المكناسي - الجزء الأول فقط - المطبعة الخيرية - القاهرة الطبعة الأولى
سنة ١٣٢٥هـ .

* الأشعري (أبو الحسن) - تأليف د. حمودة غرابه - الناشر مكتبة الخانجي -
القاهرة - مطبعة الرسالة - عابدين ١٩٥٣م .

* الأصمعيات - اختيار الأصمعي ، عبد الملك بن قريب بن عبد الملك - تحقيق أحمد
محمد شاكر - عبدالسلام هارون - طبعة دار المعارف - القاهرة - الطبعة
الخامسة .

* أصول الدين - للإمام عبدالقاهر بن طاهر البغدادي - تصوير دار الكتب العلمية-
بيروت - ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م - عن الطبعة الأولى باستونبول سنة
١٣٤٦هـ-١٩٢٨م .

* أصول الشاشي - للإمام نظام الدين، أحمد بن محمد بن إسحاق ، أبو علي
الشاشي ، الحنفي - ضبط النص وصححه الشيخ خليل الميس - دار الكتاب
العربي - بيروت - ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م .

* الأصول والفروع - لابن حزم الأندلسي - حققه جماعة من العلماء - دار الكتب
العلمية بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م .

* أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن - تأليف محمد الأمين الشنقيطي - توزيع
دار الإفتاء - الرياض - ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م .

* أضواء على التصوف - تأليف د. طلعت غنام - الناشر عالم الكتب - القاهرة
بلاتاريخ .

* اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - للإمام فخر الدين، محمد بن عمر، الرازي
- مراجعة علي سامي النشار - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٢هـ
-١٩٨٢م .

- * الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد - للإمام الكبير، الحافظ، أبي بكر، أحمد بن الحسين، البيهقي - قدم وخرج أحاديثه أحمد عصام الكاتب - نشر دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- * إعجاز النبات في القرآن الكريم - تأليف الدكتور نظمي خليل أبو العطار - مكتبة النور - مصر - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .
- * إعراب القرآن - لأبي جعفر، أحمد بن محمد، النحاس - تحقيق د. زهير غازي زاهد - مطبعة العاني - بغداد - من منشورات وزارة الأوقاف - العراق - ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م .
- * الأعلام - تأليف خير الدين الزركلي - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الخامسة - ١٩٨٠م .
- * أعلام الفلسفة العربية - تأليف : كمال اليازجي - أنطون عطاش كرم - مكتبة لبنان - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٩٠م .
- * إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان - للإمام أبي عبدالله، محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيم الجوزية - تحقيق محمد سيد كيلاني - مصطفى البابي الحلبي - القاهرة .
- * أفغانستان بين الأمس واليوم - تأليف أبو العيين فهمي محمد - دار الكتاب العربي - مصر - ١٩٦٩م .
- * الاقتصاد في الاعتقاد - لحجة الإسلام، أبي حامد، محمد، بن محمد الغزالي - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٣-١٩٨٣ .
- * الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد - للشيخ محمد بن الحسن الطوسي الشيعي - تحقيق لجنة من جمعية منتدى النشر في النجف - طبع دار الأضواء - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .
- * الإكمال في ذكر من له رواية في مسند أحمد من الرجال سوى من ذكر في تهذيب الكمال - للإمام أبي المحاسن ، شمس الدين ، محمد بن علي بن الحسن بن

- حمزة الحسيني - تحقيق د. عبدالمعطي قلعجي - من منشورات جامعة الدراسات الإسلامية - كراتشي .
- * إجماع العوام عن علم الكلام- لأبي حامد، محمد الغزالي - ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي - الجزء الثاني - مكتبة الجندي مصر - الطبعة الثانية - ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م .
- * ألف باء - للإمام أبي الحجاج، يوسف بن محمد، البلوي - بإشراف جمعية المعارف- مصر - المطبعة الوهيبية - القاهرة .
- * الألفاظ المستعملة في المنطق - لأبي نصر الفارابي - تحقيق محسن مهدي - دار المشرق - بيروت - الطبعة الثانية - بلاتاريخ .
- * الله والكون - تأليف د. محمد جمال الدين الفندي - طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٧م - الطبعة الثانية .
- * الله يتجلى في عصر العلم - تأليف نخبة من العلماء الأمريكيين - أشرف على تحريره جون كلوفر مونسما - ترجمة د. الدمرداش عبدالمجيد سرحان - راجعه وعلق عليه د. محمد جمال الدين الفندي - الناشر مؤسسة الحلبي وشركاه - الطبعة الثالثة ١٩٦٨م .
- * الأمالي الشجرية- لهبة الله بن علي بن محمد بن حمزة ، الحسن، العلوي - تحقيق د. محمود محمد الطناحي - الناشر مكتبة الخانجي - القاهرة - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م .
- * الإمام ابن تيمية وقضية التأويل - تأليف د. محمد السيد الجلند - نشر وطبع شركة مكتبات عكاظ - جدة - الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- * الإمام أحمد بن حنبل حياته وعصره وآراؤه وفقهه - تأليف الشيخ محمد أبوزهرة- طبع ونشر دار الفكر العربي - القاهرة - بلاتاريخ .
- * إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن - لأبي البقاء عبدالله بن الحسين، العكبري - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر

- ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م - تصوير دار الكتب العلمية بيروت .
- * إنباء الغمر بأبناء العمر - للحافظ ابن حجر العسقلاني - دائرة المعارف
العثمانية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الاولى - ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م .
- * إنباء الرواة على أنباء النحاة - لجمال الدين، علي بن يوسف، القفطي - تحقيق
محمد أبو الفضل إبراهيم - دار الفكر العربي - القاهرة - الطبعة الأولى -
١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .
- * الانتصار والرد على ابن الروندي - الملحد - للإمام أبي الحسين، عبد الرحيم بن
محمد بن عثمان، الخياط، المعتزلي - باعتناء د. ألبير نصري نادر - المطبعة
الكاثوليكية - بيروت - ١٩٥٧م .
- * الأنساب - للإمام أبي سعيد، عبد الكريم بن محمد بن منصور، التميمي،
السمعاني - تحقيق مجموعة من العلماء - الناشر محمد أمين دمج - بيروت -
الطبعة الثانية - ١٤٠٠هـ - ، ١٩٨٠م .
- * الإنصاف في مسائل الخلاف - للإمام أبي البركات، عبد الرحمن بن محمد ،
الأنباري - ومعه كتاب الانتصاف من الإنصاف - لمحمد محيي الدين
عبد الحميد - باعتناء محمد محيي الدين عبد الحميد - تصوير دار الجيل -
بيروت - ١٩٨٢م .
- * الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال - للإمام ناصر الدين، أحمد بن
محمد بن المنير الإسكندري ، المالكي - بذييل كتاب الكشاف للزمخشري -
باعتناء محمد الصادق قماوي - طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة
- الطبعة الأخيرة - ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .
- * الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به - للقاضي أبي بكر بن الطيب
الباقلاني - تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري - مؤسسة الخانجي - الطبعة
الثانية ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م .
- * أوضح المسالك إلى ألفيه ابن مالك - للإمام جمال الدين ، ابن هشام ،

- الأنصاري- ومعه كتاب عدة السالك لمحيي الدين محمد عبدالحميد - تصوير المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة .
- * أيام العرب في الإسلام - تأليف محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي - الطبعة الرابعة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م - تصوير المكتبة العصرية - بيروت .
- * إيثار الحق على الخلق - للعلامة محمد بن المرتضى اليماني - دار الكتب العلمية - بيروت سنة ١٣١٨هـ .
- * إيران في ظل الإسلام - تأليف د. عبدالنعم محمد حسنين - دار الاتحاد العربي للطباعة - ١٩٧٠م .
- * إيران ماضيها وحاضرها - تأليف دونالدولبر - ترجمة عن الإنجليزية د. عبدالنعم محمد حسنين - طباعة دار الكتاب المصري - دار الكتاب اللبناني - الطبعة الثانية - سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- * إيران والعراق في العصر السلجوقي .
- * الإيضاح في علوم البلاغة - للإمام الخطيب القزويني - شرح وتعليق د. محمد عبدالمنعم خفاجي - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .
- * إيضاح المبهم من معاني السلم- تأليف الشيخ أحمد الدمنهوري - مطبعة دار إحياء الكتب العربية القاهرة - بلاتاريخ .
- * إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون - للشيخ إسماعيل باشا البغدادي - تصوير دار العلوم الحديثة - بيروت - عن طبعة استانبول .
- * الإيمان - للإمام الحافظ محمد بن إسحاق بن يحيى بن مندة - تحقيق د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي - نشر المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .

(ب)

- * باب ذكر المعتزلة من كتاب النية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل - لأحمد بن يحيى بن المرتضى - اعتنى به توما ارنلد- دائرة المعارف العثمانية - حيدر

- أباد الدكن - ١٣١٦هـ - تصوير دار صادر - بيروت .
- * باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي - تأليف الأستاذ محمد خليل هراس - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .
- * الباقلاني وآراؤه الكلامية - رسالة دكتوراه - تأليف د. محمد رمضان عبدالله - مطبعة الأمة - بغداد - ١٩٨٦م .
- * بحر الكلام - للإمام أبي المعين النسفي - طبع على نفقة الشيخ عبدالقادر السنندجي - طبع بمطبعة كردستان العلمية - سنة ١٣٢٩هـ - ١٩١١م .
- * البحر المحيط - للإمام محمد بن يوسف، الشهير بأبي حيان الغرناطي - مطبعة السعادة - مصر - سنة ١٣٢٩هـ - تصوير دار الفكر - بيروت - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- * البحر المحيط في أصول الفقه - للإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعي - قام بتحريره الشيخ عبدالقادر العاني والدكتور عبدالستار أبوعدة والدكتور عمر الأشقر - والشيخ محمد الأشقر - نشر وزارة الأوقاف بدولة الكويت - الطبعة الثانية ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م .
- * البدء والتاريخ - للإمام مطهر بن طاهر ، المقدسي - مكتبة الثقافة الدينية - مصر .
- * بدائع الزهور في وقائع الدهور - للإمام محمد بن أحمد بن إياس، الحنفي - تحقيق محمد مصطفى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م - الطبعة الثانية .
- * بدائع الفوائد - للإمام أبي عبدالله، محمد بن أبي بكر، الدمشقي ، الشهير بابن قيم الجوزية - طبع إدارة الطباعة المنيرية .
- * بداية المجتهد ونهاية المقتصد - للإمام محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد القرطبي - الطبعة الرابعة ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م - تصوير دار المعرفة - بيروت - عن الطبعة المصرية .

- * البداية والنهاية - للحافظ ابن كثير، الدمشقي - تصوير مكتبة المعارف - بيروت - ١٩٧٧ م .
- * البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع - لمحمد بن علي الشوكاني - دار المعرفة - بيروت .
- * البرهان في أصول الفقه - للإمام الكبير، أبي المعالي، عبد الملك بن عبد الله الجويني - تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب - دار الأنصار - القاهرة - الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ .
- * البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاء به الشرائع - تأليف العلامة محمد بن إبراهيم الوزير اليماني - تحقيق مصطفى عبد الكريم الخطيب - دار المأمون للتراث - دمشق - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م .
- * بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز - لمجد الدين، محمد بن يعقوب، الفيروزآبادي - تحقيق محمد علي النجار - تصوير المكتبة العلمية - بيروت .
- * البصائر النصيرية - تأليف العلامة عمر بن سهلان الساوي باعتناء الشيخ محمد عبده - طبعة بولاق القاهرة - سنة ١٣١٧ هـ - الطبعة الأولى .
- * بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - لجلال الدين السيوطي - الناشر دار المعرفة - بيروت .
- * البلاغة فنونها وأفنانها - تأليف الدكتور فضل حسن عباس - طبع دار الفرقان - عمان - الطبعة الأولى - ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
- * بلدان الخلافة الشرقية - تأليف - المستشرق كي لسترنج - ترجمة بشير فرنسيس وكوركيس عواد - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
- * البناية في شرح الهداية - للإمام أبي محمد، محمود بن أحمد، العيني - ومعه تعليقات المولوي محمد عمر الشهير بناصر الإسلام الرامفوري - عنى به وصحه الشيخ زهير شفيق الكبلي - دار الفكر - دمشق - الطبعة الأولى -

١٤٠٠هـ-١٩٨٠م .

* بهجة المجالس وأنس المجالس - للإمام أبي عمر، يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر، النمري، القرطبي - تحقيق محمد موسي الخولي - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .

* بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية - لتقي الدين ابن تيمية - تصحيح محمد بن عبدالرحمن بن قاسم - مطبعة الحكومة - مكة المكرمة - الطبعة الاولى سنة ١٣٩١هـ .

* البيان في غريب إعراب القرآن - لأبي البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري - تحقيق د. طه عبدالحميد طه - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م .

* بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب) - للإمام شمس الدين أبوالثناء محمود ابن عبدالرحمن بن أحمد الإصفهاني - تحقيق د. محمد مظهر بقا- نشر مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

* البيان والتبيين - للعلامة أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون - مكتبة الخانجي - مصر - الطبعة الرابعة .

* البيهقي وموقفه من الإلهيات - تأليف د. أحمد بن عطية الغامدي - من منشورات المجلس العلمي لإحياء التراث الإسلامي ، بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .

(ت)

* تاج التراجم - للإمام زين الدين قاسم ابن قطلوبغا السوداني - تحقيق محمد خير رمضان يوسف - دار القلم - دمشق - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٣هـ-١٩٩٢م .

* تاج العروس من جواهر القاموس - للإمام محب الدين محمد مرتضى الزبيدي المطبعة الخيرية - مصر - الطبعة الاولى - سنة ١٣٠٦هـ .

- * التاج المكمل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول - لصديق حسن خان - تصحيح عبدالحكيم شرف الدين نشر شرف الدين الكتبي - بمباي - المطبعة الهندية العربية - ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م .
- * تاريخ ابن خلدون ، المسمى العبر وديوان المبتدأ والخبر - دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٨١م .
- * تاريخ ابن الوردي المسمى بتممة المختصر - للإمام زين الدين عمر بن مظفر ، الشهير بابن الوردي - نشر المطبعة الحيدرية - النجف - الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م .
- * تاريخ الأدب العربي (بالألمانية) تأليف كارل بروكلمان - مطبعة بريل - ليدن - ١٩٤٣م .
- * تاريخ الإسلام في الهند - تأليف الدكتور عبدالمنعم النمر - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .
- * التاريخ الباهر في الدولة التابكية - للإمام علي بن محمد بن محمد بن عبدالكريم ، الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري - تحقيق عبدالقادر أحمد طليمات - دار الكتب الحديثة - القاهرة - ومكتبة المثنى - بغداد - ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م .
- * تاريخ بخارى منذ أقدم العصور حتى العصر الحاضر - تأليف أرمنيوس فامبري - ترجمه وعلق عليه د. يحيى الخشاب - من غير ذكر المطبعة والتاريخ .
- * تاريخ بغداد - للحافظ أحمد بن علي الخطيب البغدادي - تصوير دار الكتاب العربي - بيروت .
- * تاريخ حكماء الإسلام - تأليف ظهير الدين البيهقي - حققه محمد كرد علي - طبعة المجمع العلمي العربي بدمشق - سنة ١٩٤٦ .
- * تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة - تأليف د. أحمد السعيد سليمان - الناشر دار المعارف بمصر - سنة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م .

- * تاريخ الدولة الإسلامية بآسيا وحضارتها - تأليف د. أحمد محمود الساداتي - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٧٩ م .
- * تاريخ الدولة العلية العثمانية - تأليف محمد فريد بك المحامي - تحقيق د. إحسان عباس - دار النفائس - بيروت - الطبعة الاولى - ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .
- * تاريخ الدولة المغولية في إيران - تأليف الدكتور عبدالسلام عبدالعزيز فهمي - طباعة دار المعارف - مصر - ١٩٨١ .
- * تاريخ الشعوب الإسلامية - تأليف المستشرق كارل بروكلمان - نقله إلى العربية : نبيه أمين فارس ، ومنير البعلبكي - طباعة دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الحادية عشرة سنة ١٩٨٨ م .
- * تاريخ الصفويين وحضارتهم - تأليف د. بديع جمعة ود. أحمد الخولي - المطبعة الفنية الحديثة - نشر دار الرائد العربي - الطبعة الاولى - ١٩٧٦ .
- * تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (أرسطو والمدارس المتأخرة) - تأليف د. محمد علي أبوريان - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - ١٩٨٠ .
- * تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب - تأليف د. محمد لطفي جمعة - دار ومكتبة الهلال - بيروت - بلاتاريخ .
- * تاريخ الفلسفة العربية - تأليف د. جميل صليبا - دار الكتاب اللبناني - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٧٣ .
- * تاريخ الفلسفة العربية - تأليف حنا الفاخوري ود. خليل الجر - طبعة دار الجيل - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٢ .
- * تاريخ الفلسفة اليونانية - تأليف د. يوسف كرم - دار القلم - بيروت - بلاتاريخ .
- * التاريخ الكبير - للإمام الحافظ محمد بن إسماعيل البخاري دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - ١٣٦٠ هـ - توزيع مكتبة الباز - مكة المكرمة .
- * تأويل مختلف الحديث - للإمام ابن قتيبة الدينوري ، عبدالله بن مسلم بن قتيبة، باعثناء الشيخ إسماعيل الإسعدي الأزهري - طباعة مطبعة كردستان

- العلمية- سنة ١٣٢٦هـ - تصوير دار الكتاب العربي - بيروت .
- * تبصرة الأدلة في أصول الدين - للإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي - تحقيق وتعليق كلود سلامة - من منشورات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية - دمشق - الطبعة الأولى ١٩٩٠م .
- * تبصرة الأدلة في أصول الدين - للإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي - تحقيق السيد محمد الأنور حامد عبدالظاهر - رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر- كلية أصول - قسم العقيدة -١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م .
- * التبصير في الدين - للإمام أبي المظفر طاهر بن محمد الاسفرائيني- تحقيق كمال يوسف الحوت - عالم الكتب - بيروت - الطبعة الاولى - ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م .
- * التبيان في أقسام القرآن - للإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر ، المعروف بابن قيم الجوزية - صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي - مطبعة محمد أفندي - مصر - تصوير دار المعرفة - بيروت- ١٤٠٢-١٩٨٢م .
- * التبيان في علم المعاني والبدیع والبيان - للإمام العلامة شرف الدين ، حسين بن محمد الطيبي - تحقيق د. هادي عطية مطر الهلالي - عالم الكتب - مكتبة النهضة العربية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .
- * التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين - للإمام أبي البقاء عبدالله بن الحسين العكبري - تحقيق د. عبدالرحمن بن سليمان العثيمين - طباعة دار الغرب الإسلامي - بيروت - الطبعة الأولى -١٤٠٦هـ -١٩٨٦م .
- * تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الامام أبي بالحسن الاشعري - لأبي القاسم علي بن الحسن، ابن عساكر، الدمشقي - دار الفكر - دمشق - الطبعة الثانية-١٣٩٩هـ .
- * تتمة المختصر = (انظر: تاريخ ابن الوردي) .
- * تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية - لقطب الدين محمود بن محمد الرازي-بحاشية السيد الشريف الجرجاني - مطبعة عيسى البابي الحلبي- مصر .

- * التحرير والتنوير = (انظر : تفسير التحرير والتنوير) .
- * تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى - للحافظ محمد عبدالرحمن عبدالرحيم المباركفوري - أشرف على مراجعة أصوله وتصحيحه: عبدالوهاب عبداللطيف - طباعة مطبعة المدني - القاهرة لصاحبها محمد علي صبيح المدني - تصوير دار الفكر .
- * تحفة الأشراف لمعرفة الأطراف - للإمام الحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف ابن الزكي، عبدالرحمن بن يوسف المزى - ومعه النكت الطراف - لابن حجر العسقلاني - تحقيق عبدالصمد شرف الدين - طبع الدار القيمة - الهند - المكتب الإسلامي - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
- * تحفة الذاكرين بعدة الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين - للعلامة محمد بن علي الشوكاني - دار المعرفة - بيروت - ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م .
- * التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة - لشمس الدين السخاوي - عنى بنشره وطبعه أسعد طرابزونى الحسيني - ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .
- * تحفة المريد في شرح جوهرة التوحيد - للشيخ إبراهيم بن محمد البيجوري - مطبعة دار إحياء الكتب العربية - لصاحبها عيسى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٤٧ هـ .
- * تحقيق المقام على كفاية العوام ، وهي حاشية العلامة شيخ الإسلام إبراهيم البيجوري على كفاية العوام في علم الكلام للشيخ محمد الفضالي - مطبعة دار إحياء الكتب العربية - لصاحبها عيسى البابي الحلبي -
- * تخرىج أحاديث شرح المواقف - للإمام الحافظ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي - تحقيق د. يوسف عبدالرحمن المرعشلي - دار المعرفة - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .
- * تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي - لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي - حققه عبدالوهاب عبداللطيف - دار إحياء السنة النبوية - الطبعة

الثانية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

* تذكرة الحفاظ - للإمام شمس الدين، محمد بن أحمد، الذهبي - تحقيق عبدالرحمن العلمي - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الهند - ١٣٧٤م - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .

* تذكرة النبيه في أيام المنصور ونيه - للحسن بن عمر بن حسن بن حبيب - تحقيق د. محمد محمد أمين - مراجعة د. سعيد عبدالفتاح عاشور - من منشورات مركز تحقيق التراث - بوزارة الثقافة بمصر - مطبعة دار الكتب - ١٩٧٦م .

* التذهيب على شرح التهذيب = شرح الخبيصي .

* ترتيب العلوم - للشيخ محمد بن أبي بكر المرعشي، الشهير بساجلي زاده - دراسة وتحقيق محمد بن إسماعيل السيد أحمد - دار البشائر الإسلامية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

* ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان - تأليف محمد بن المرتضى اليماني ، المشهور بابن الوزير- ضبطه وحققه جماعة من العلماء - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت - توزيع دار الباز - مكة المكرمة - ١٤٠٤-١٩٨٤م .

* الترغيب والترهيب - للإمام الحافظ قوام السنة ، أبي القاسم ، إسماعيل بن محمد بن الفضل ، الإصفهاني - خرج أحاديثه : محمد السعيد بن بسيوني زغلول - راجعه محمود إبراهيم زايد - أشرف على طبعه عبدالشكور فدا - طباعة مؤسسة الخدمات الطباعية - بيروت .

* التسعينية - ضمن كتاب الفتاوى الكبرى - لشيخ الإسلام ، أحمد بن عبدالحليم ابن عبدالسلام، المعروف بابن تيمية - طبعة مزيدة بمعجم ألفاظ الأبواب الفقهية- دار المعرفة - بيروت ١٤٠٩-١٩٨٨م .

* التصوف الإسلامي بين الفلسفة والدين - تأليف د. إبراهيم هلال - دار النهضة العربية . القاهرة - ١٩٧٩م .

- * تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة - لشيخ الإسلام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - تصوير دار الكتاب العربي - بيروت .
- * التعرف لمذهب أهل التصوف لتاج الإسلام ، أبوبكر محمد الكلاباذي - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م .
- * التعريفات - للعلامة الشريف علي بن محمد الجرجاني - مطبعة البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م .
- * التعليقات السنية على الفوائد البهية في تراجم الحنفية - للعلامة محمد عبدالحى اللكنوي بهامش كتاب الفوائد البهية في تراجم الحنفية له - تصوير دار المعرفة - بيروت .
- * تفسير ابن كثير = تفسير القرآن العظيم .
- * تفسير أبي السعود = (انظر : إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم) .
- * تفسير أسماء الله الحسنى - لأبي إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج - تحقيق أحمد يوسف الدقاق - دار المأمون للتراث دمشق - بيروت - الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
- * تفسير البغوي = (انظر : معالم التنزيل) .
- * تفسير التحرير والتنوير - للشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور - طبع الدار التونسية للنشر - الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع - تونس -
- * تفسير الثعالبي = (انظر : جواهر الحسان في تفسير القرآن) .
- * تفسير الخازن = (انظر : لباب التأويل في معاني التنزيل) .
- * تفسير الطبري = (انظر : جامع البيان عن تأويل آي القرآن) .
- * تفسير القرآن العظيم - للحافظ ابن كثير الدمشقي - تحقيق عبدالعزيز غنيم وزميليه - مكتبة الشعب - مصر - ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م .
- * تفسير القرطبي = (انظر : الجامع لأحكام القرآن) .
- * التفسير الكبير - للإمام محمد بن عمر ، فخر الدين الرازي - دار الفكر -

بيروت - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

- * تفسير النسفي = (انظر : مدارك التنزيل وحقائق التأويل) .
- * تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين - للإمام أبي الحسين القاسم بن محمد بن المفضل، المعروف بالراغب الإصبهاني - تحقيق د. عبدالمجيد النجار - دار الغرب الإسلامي - الطبعة الأولى - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .
- * تقريب التهذيب - للإمام شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - تحقيق الشيخ محمد عوامة - طباعة دار الرشيد، سوريا حلب - الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .
- * التقرير والتحبير - شرح الإمام المحقق ابن أمير الحاج على تحرير الإمام الكمال ابن الهمام - طبع المطبعة العامرة الأميرية - بولاق - القاهرة ١٣١٨هـ .
- * تكملة إكما الإكمال - لجمال الدين ، محمد الصابوني - عالم الكتب - بيروت .
- * التكملة لوفيات النقلة - للإمام زكي الدين، عبدالعظيم بن عبدالقوي ، المنذري - تحقيق بشار عواد معروف - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثانية - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- * التكملة والذيل والصلة لكتاب «تاج اللغة وصحاح العربية» - للإمام الحسن بن محمد الصغاني - تحقيق عبدالحليم الطحاوي ، مراجعة عبدالحميد حسن - دار الكتب العربية - القاهرة - ١٩٧٠م .
- * تلبيس إبليس - للإمام جمال الدين أبي الفرج بن الجوزي - عنيت بنشره إدارة الطباعة المنيرية سنة ١٣٦٨هـ .
- * تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير - لشيخ الإسلام شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل - الناشر مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٣٩٨هـ - ١٩٧٩م .
- * تلخيص المحصل - لنصير الدين الطوسي - وهو بذييل كتاب المحصل راجعه وعلق عليه طه عبدالرؤوف سعد - الناشر دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الأولى

سنة ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

- * تلخيص المستدرک - للإمام الحافظ شمس الدين الذهبي - بهامش كتاب المستدرک للإمام الحاكم - طبع دائرة المعارف النظامية - الهند - حيدر آباد الدکن - تصوير دار المعرفة - بيروت .
- * تلخيص المفتاح - للإمام جلال الدين القزويني = (انظر : الشرح المختصر على تلخيص المفتاح) .
- * تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم - للإمام العلامة خليل بن كيكلى العلاني - تحقيق د. عبدالله بن محمد بن اسحاق آل الشيخ - طبع على نفقة المحقق - الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
- * التلويح على التوضيح = شرح التلويح .
- * التمثيل والمحاضرة - لأبي منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل الشعالي - تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو - دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م .
- * تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل - تأليف القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني - تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر - مطبعة مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان - بيروت - سنة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- * التمهيد في أصول الدين ، لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي - تحقيق وتعليق د. عبدالحى قابيل - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٤٠٧ هـ .
- * التمهيد في أصول الفقه - للإمام محفوظ بن أحمد الكلوزاني الحنبلي - تحقيق د. مفيد أبوعمشة ، د. محمد علي إبراهيم - من منشورات مركز البحث العلمي - جامعة أم القرى - الطبعة الأولى - ١٤٠٦ هـ .
- * تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - تأليف الشيخ مصطفى عبدالرازق - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الثانية ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م .
- * التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد - للحافظ ابن عبدالبر القرطبي -

- تحقيق مجموعة من العلماء - نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب .
- * التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع - للإمام أبي الحسين محمد بن أحمد الملطي - علق عليه محمد زاهد الكوثري - مكتبة المثنى - بغداد - ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م .
- * تنزيه القرآن عن المطاعن - للقاضي عبد الجبار بن أحمد - دار النهضة الحديثة - بيروت - بلاتاريخ .
- * تهافت التهافت - تأليف القاضي أبي الوليد محمد بن رشد - تحقيق د. سليمان دنيا - الناشر دار المعارف - الطبعة الثالثة .
- * تهافت الفلاسفة - للإمام أبي حامد محمد الغزالي - تحقيق مورييس بويج - ودراسة د. ماجد فخري - دار المشرق - بيروت - بلاتاريخ .
- * التهجير الصيني في تركستان الشرقية - تأليف رحمه الله أحمد رحمتي - ضمن سلسلة دعوة الحق، الصادرة عن إدارة الصحافة والنشر، برابطة العالم الإسلامي - ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م .
- * تهذيب الأسماء واللغات - للإمام النووي، يحيى بن شرف - إدارة الطباعة المنيرية - مصر - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت - بلاتاريخ .
- * تهذيب التهذيب - للحافظ أحمد بن علي حجر العسقلاني - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - سنة ١٣٢٥هـ - تصوير دار صادر - بيروت .
- * تهذيب اللغة - للإمام محمد بن أحمد الأزهرى - تحقيق عبدالسلام هارون - المؤسسة المصرية العامة للتأليف - ١٣٨٤ - ١٩٦٤م .
- * تهذيب المنطق لسعد الدين التفتازاني، بشرح عبيد الله يزدى وعليه بعض الحواشي - طبع كتبخانة رشيدية - جامع مسجد دهلي - الهند - بلاتاريخ .
- * توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس - للحافظ ابن حجر العسقلاني - تحقيق أبي الفداء عبدالله القاضي - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .
- * التوحيد ، للإمام الماتريدي - حققه وقدم له د. فتح الله خليف - الناشر دار

(١٧٧٤)

الجامعات المصرية - الإسكندرية - بلاتاريخ .

- * التوحيد وإثبات صفات الرب - للمحافظ محمد بن إسحاق بن خزيمة راجعه وعلق عليه محمد خليل هراس- توزيع دار الباز - مكة المكرمة ١٣٩٨م - ١٩٧٨م .
- * التوضيح لمتن التنقيح - لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري- وبهامشه شرح التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني - مطبعة محمد علي صبيح وأولاده - القاهرة - ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م .
- * التوقيف على مهمات التعاريف-تأليف محمد عبد الرؤوف المناوي-تحقيق د. محمد رضوان الداية-طبعة دار الفكر-بيروت-دمشق-الطبعة الأولى سنة ١٩٩٠هـ .
- * تيسير التحرير - للعلامة محمد أمين المعروف بأمير بادشاه -مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٥٠هـ .

(ث)

- * الثقات للإمام محمد بن حبان التميمي البستي - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن.
- * ثمار القلوب في المضاف والمنسوب - لأبي منصور عبدالمملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار المعارف- القاهرة .

(ج)

- * جامع بيان العلم وفضله - للإمام يوسف بن عبدالبر القرطبي - إدارة الطباعة المنيرية - مصر ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت .
- * جامع البيان عن تأويل آي القرآن - للإمام أبي جعفر ، محمد بن جرير الطبري - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - الطبعة الثالثة - ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م .
- * جامع التواريخ - تأليف رشيد الدين فضل الله الهمذاني - نقله إلى العربية د. فؤاد عبدالمعطي الصياد - راجعه وقدم له يحيى الخشاب - طباعة دار النهضة العربية - الطبعة الأولى - سنة ١٩٨٣م .

- * جامع الدروس العربية - تأليف الشيخ مصطفى الغلاييني - راجعه ونقحه د. عبد المنعم خفاجة - مطبعة المكتبة العصرية - بيروت - صيدا - الطبعة السادسة عشر - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- * الجامع الصحيح = (انظر : سنن الترمذي) .
- * الجامع لأحكام القرآن (المعروف بتفسير القرطبي) - للإمام العلامة أبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت - عن طبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة - الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ - ١٩٦٧م .
- * الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - تأليف د. محمد البهي - دار الفكر - بيروت الطبعة الخامسة - ١٣٩١هـ - ١٩٧٢م .
- * الجرح والتعديل - للإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي - تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - تصوير دار إحياء التراث العلمي عن الطبعة الأولى سنة ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م .
- * جغرافية التربة - تأليف د. علي حسين الشلش - مطبعة جامعة - البصرة - الطبعة الثانية - ١٩٨٥م .
- * الجغرافية الفلكية «دراسة في المقومات العامة» - تأليف شفيق عبد الرحمن علي - طبع ونشر دار الفكر العربي - بلاتاريخ .
- * كتاب الجلالة - لمحيي الدين، محمد بن علي ، المعروف بابن عربي - ضمن مجموعة رسائله - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى - ١٣٦٧هـ .
- * جمع الجوامع - لتاج الدين السبكي = (انظر : شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع) .
- * جمهرة اللغة - تأليف إمام اللغة أبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي - طبع في مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى ١٣٤٥هـ .

- * الجنى الداني في حروف المعاني - للإمام الحسن بن قاسم المرادي - تحقيق د. فخر الدين قباوه - أ. محمد نديم فاضل - منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- * الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح - لشيخ الإسلام ، تقى الدين ابن تيمية - قدم له وأشرف على طبعه علي السيد صبح المدني - مكتبة المدني ومطبعتها - القاهرة - بلاتاريخ .
- * جواهر الحسان في (تفسير القرآن التفسير الثعالبي) - للعلامة عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي - باعتناء وتصحيح محمد بن مصطفى بن خوجة - المطبعة الثعالبية الجزائر - تصوير مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت .
- * الجواهر المضية في طبقات الحنفية - للإمام محيي الدين عبدالقادر بن أبي الوفاء القرشي دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الاولى .
- * الجوهر النقي - للإمام العلامة علاء الدين علي بن عثمان المارديني ، الشهير بابن التركماني - بذييل السنن الكبرى للإمام البيهقي - طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٥هـ - تصوير دار المعرفة - بيروت .

(ح)

- * حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح - لشمس الدين محمد أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية - تحقيق محمود حسن ربيع - الناشر مكتبة النهضة الحديثة - مكة المكرمة - الطبعة الثالثة - ١٣٩٢هـ ، ١٩٧٢م .
- * حاشية ابن سعيد (محمد بن علي بن سعيد) على شرح الخبيصي على كتاب التهذيب للفتازاني - عيسى البابي الحلبي - مصر - ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م .
- * حاشية الباجوري (إبراهيم بن محمد) على متن السلم (في فن المنطق) - مطبعة دار إحياء الكتب العربية - مصر - بلا تاريخ .
- * حاشية البناني على جمع الجوامع = (انظر: شرح جلال الدين المحلي على متن

جمع الجوامع) .

* حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد = (انظر : تحفة المريد في شرح جوهرة التوحيد) .

* حاشية العلامة حسن جلبي على شرح المواقف : (انظر : شرح المواقف) .

* حاشية الحفناوي على شرح زكريا الأنصاري على إيساغوجي - تأليف يوسف الحفناوي المعروف بالحنفي - طبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - سنة ١٣٥١هـ - ١٩٣٣م .

* حاشية الخضري (محمد الدمياطي) على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك - مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - الطبعة الأخيرة - ١٣٥٩هـ - ١٩٤٠هـ .

* حاشية الخيالي على شرح السعد على العقائد النسفية = (انظر : مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية) .

* حاشية الدسوقي على أم البراهين = (انظر : شرح السنوسي على أم البراهين) .

* حاشية الدسوقي على شرح الخبيصي على تهذيب المنطق لسعد الدين التفتازاني - تأليف الشيخ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي - طبعة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الأولى - سنة ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م .

* حاشية الدسوقي (محمد بن محمد عرفة) على الشرح المختصر على التلخيص = (انظر : شروح التلخيص) .

* حاشية رمضان افندي على شرح العقائد النسفية - تأليف رمضان بن محمد الحنفي - كتب خانة رحيمية - ديوبند - بلاتاريخ .

* حاشية السعد على شرح العضد على مختصر المنتهى : (انظر : شرح العضد على مختصر المنتهى) .

* حاشية السيالكوتي على حاشية الخيالي على شرح السعد على العقائد النسفية = (انظر : مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية) .

* حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : (انظر : شرح المواقف) .

- * حاشية السيد الشريف على شرح العضد على مختصر المنتهى - (انظر : شرح العضد على مختصر المنتهى) .
- * حاشية السيد الشريف على الكشف - للعلامة زين الدين علي بن محمد ، الشهير بالشريف الجرجاني (انظر : الكشف).
- * حاشية السيد الشريف الجرجاني على الشرح المطول : (انظر: الشرح المطول) .
- * حاشية شجاع الدين الرومي على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية = (انظر : مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية) .
- * حاشية الشرقاوي على شرح الهددي على أم البراهين = (انظر : شرح الهددي على أم البراهين) .
- * حاشية الصبان (محمد بن علي) على شرح الأشموني (علي بن محمد) على ألفيه ابن مالك - دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي - القاهرة.
- * حاشية عصام الدين الإسفرائيني على شرح السعد على العقائد النسفية = (انظر : مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية) .
- * حاشية العطار على شرح الخبيصي على تهذيب المنطق لسعد الدين التفتازاني - تأليف العلامة حسن بن محمد بن العطار - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م .
- * حاشية العطار (حسن بن محمد العطار) على شرح الخبيصي على التهذيب للتفتازاني - عيسى البابي الحلبي - مصر - ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م .
- * حاشية العطار على شرح زكريا الأنصاري على إيساغوجي - تأليف العلامة حسن بن محمد العطار - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٣٤٧هـ .
- * حاشية قول أحمد على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية - (انظر: مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية) .
- * حاشية الكستلي (مصلح الدين مصطفى الكستلي) على شرح العقائد النسفية

- لسعد الدين التفتازاني - مطبعة در سعادت - تركيا - ١٣١٣هـ .
- * حاشية الكفوي على حاشية عصام الدين الإسفرائيني على شرح السعد على العقائد النسفية - (انظر : مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية) .
- * حاشية الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية = (انظر : شرح العقائد العضدية) .
- * حاشية محيي الدين زاده على تفسير البيضاوي - طبع المطبعة السلطانية - بدار الخلافة - استنبول - الطبعة الأولى ١٢٨٢هـ - تصوير دار صادر - بيروت .
- * حاشية المرجاني = (انظر : شرح العقائد العضدية) .
- * حاشية مرعشي على حاشية قول أحمد وحاشية الخيالي على شرح السعد على العقائد النسفية = (انظر : مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية) .
- * حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية = (انظر : مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية) .
- * الحافظ أحمد بن تيمية - تأليف أبي الحسن الندوي - سلسلة رجال الفكر والدعوة في الإسلام - تعريب سعيد الأعظمي الندوي - دار القلم - الكويت - الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .
- * الحبائل في أخبار الملائك ، لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي .
- * الحجة في بيان الحجة وشرح عقيدة أهل السنة - للإمام الحافظ قوام السن أبي القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الإصبهاني - تحقيق ودراسة محمد محمود أبورحيم ومحمد بن ربيع بن هادي المدخلي - دار الراية - الرياض - الطبعة الأولى - ١٤١١هـ - ١٩٩٠م .
- * الحدائق الوردية في حقائق أجلاء النقشبندية - تأليف عبدالمجيد بن محمد الخاني - الناشر عبدالوكيل الدروبي - دمشق .
- * الحروف : تأليف : أبونصر الفارابي - تحقيق د. محسن مهدي - دار المشرق - بيروت - المطبعة الكاثوليكية سنة ١٩٧٠ .

(١٧٨٠)

* حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة - للحافظ جلال الدين السيوطي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - عيسى البابي الحلبي - مصر - الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م .

* الحكمة في مخلوقات الله عز وجل - للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي - ضمن كتاب القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي - تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلاء - مكتبة الجندي - القاهرة - ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .

* الحلاج شهيد التصوف - تأليف طه عبد الباقي سرور - مطبعة نهضة مصر - القاهرة .

* حلية الأولياء - للإمام الحافظ ، أبي نعيم الإصفهاني - مطبعة السعادة - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .

* الحماسة البصرية - تأليف الوليد بن عبيد البحتري - باعتناء الأب لويس شيخو اليسوعي - تصوير دار الكتاب العربي - بيروت - ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م .

* الحور العين - للعلامة أبي سعيد ، نشوان الحميري - تحقيق كمال مصطفى - دار آزال - بيروت - المكتبة اليمنية - صنعاء - الطبعة الثانية - ١٩٨٥م .

* حياة الحيوان الكبرى - للإمام العلامة كمال الدين الدميري - تصوير دار الفكر - بيروت - عن الطبعة المصرية .

* الحيوان - للعلامة أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - تحقيق عبدالسلام محمد هارون - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الثانية .

(خ)

* خراسان - تأليف محمود شاکر - المكتب الإسلامي - الطبعة الرابعة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

* خريف الفكر اليوناني - تأليف عبدالرحمن بدوي - وكالة المطبوعات (الكويت) ، دار القلم (بيروت) - الطبعة الخامسة - ١٩٧٩م .

- * خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب - تأليف : عبدالقادر البغدادي - تحقيق :
عبدالسلام هارون - الطبعة الأولى - ١٤٠٣-١٩٨٣م - الناشر : مكتبة الخانجي
بالقاهرة - دار الرفاعي بالرياض .
- * الخصائص - لأبي الفتح عثمان بن جني - الهيئة العامة المصرية للكتاب -
القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م .
- * الخطط المقرئية - تأليف تقي الدين أحمد بن علي المقرئ - طبع مطبعة
بولاق- القاهرة - سنة ١٢٧٠ هـ - تصوير ونشر مكتبة الثقافة الدينية -
القاهرة .
- * خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر - للإمام محمد المحبي - المطبعة
الوهبية - القاهرة - ١٢٨٤هـ .
- * خلق أفعال العباد - للإمام محمد بن إسماعيل البخاري - تحقيق د. عبدالرحمن
عميرة - دار عكاظ - جدة - الطبعة الثانية بلاتاريخ .

(د)

- * دائرة المعارف - تأليف المعلم بطرس البستاني - دار المعرفة- بيروت .
- * دائرة المعارف الإسلامية - لنخبة من الباحثين - تصوير دار المعرفة - بيروت .
- * الداعي إلى الإسلام - تأليف : كمال الدين أبي البركات عبدالرحمن بن محمد
الأنباري - دراسة وتحقيق : سيد حسين باغجوان - مطبعة دار البشائر
الإسلامية- الطبعة الأولى - ١٤٠٩-١٩٨٨ .
- * درء تعارض العقل والنقل - لتقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية - تحقيق
د. محمد رشاد سالم - من منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض
الطبعة الأولى - سنة ١٤٠٠هـ ١٩٨٠ .
- * دراسات في التصوف الإسلامي «شخصيات ومذاهب» - تأليف د. محمد جلال
شرف- دار النهضة العربية - سنة ١٩٨٠م .
- * الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة - للحافظ ابن حجر العسقلاني - تحقيق

الشيخ محمد سيد جاد الحق - دار الكتب الحديثة - القاهرة
١٣٨٥-١٣٨٧هـ-١٩٦٦-١٩٦٧م .

* الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة - للحافظ ابن حجر العسقلاني - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن ١٣٥٠هـ - تصوير دار الجيل بيروت .

* الدرر اللوامع على همع الهوامع شرح جمع الجوامع - للعلامة أحمد بن الأمين الشنقيطي - المطبعة الجمالية - مصر - ١٣٢٨هـ - تصوير دار المعرفة - بيروت.

* الدرر المبثثة في الغرر المثلثة - للإمام مجد الدين بن يعقوب الفيروزآبادي - تحقيق د. علي حسين التواب - دار اللواء - الرياض - الطبعة الأولى ١٤٠١هـ-١٩٨١م .

* الدر المنثور في التفسير المأثور - للإمام جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي - دار الفكر - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

* الدر النضد لمجموعة ابن الحفيد - للإمام سيف الدين أحمد بن يحيى، ابن سعد الدين التفتازاني - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

* درة الحجال في أسماء الرجال (ذيل وفيات الأعيان) - للإمام أبي العباس أحمد ابن محمد المكناسي، الشهير بابن القاضي - تحقيق محمد الأحمد أبو النور - الناشر دار التراث - القاهرة - المكتبة العتيقة - تونس - ١٣٩٠-١٩٧٠.

* الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء - للملا عبدالرحمن الجامي - بذييل كتاب أساس التقديس للرازي - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م .

* الدرة فيما يجب اعتقاده - للإمام أبي محمد، علي بن أحمد بن حزم - تحقيق ودراسة د. أحمد بن ناصر بن محمد الحمد، ود. سعيد بن عبدالرحمن القرقي - توزيع مكتبة التراث - مكة المكرمة - الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

* الدعاوى القلبية = (انظر: رسالة الدعاوى القلبية) .

* دلالة الحائرين - تأليف الفيلسوف موسى بن ميمون القرطبي الأندلس - عارضه

- بأصول العربية والعبرية د. حسين آتاي - مكتبة الثقافية الدينية - مصر -
- * الدليل الشافي على المنهل الصافي - لجمال الدين يوسف بن تغري بردي - تحقيق
فهيم محمد شلتوت - منشورات مركز البحث العلمي جامعة أم القرى .
- * دول الإسلام - لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي - تحقيق فهيم شلتوت
ومحمد إبراهيم- الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤ م .
- * الدولة الخوارزمية والمغول - تأليف حافظ أحمد حمدي - طباعة دار الفكر
العربي- القاهرة - سنة ١٩٤٩ م .
- * الديانات القديمة - للإمام محمد أبوزهرة - دار الفكر العربي - مصر -
بلاتاريخ .
- * ديوان ابن عربي - لمحيي الدين، محمد بن علي بن عربي - مكتبة محمد ركابي
الرشيدي - مصر .
- * ديوان أبي تمام (حبيب بن أوس الطائي) بشرح الخطيب التبريزي - باعثناء
راجي الأسمر - الناشر دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الأولى سنة
١٤١٣هـ - ١٩٩٢ م .
- * ديوان أبي العتاهية (إسماعيل بن القاسم بن سويد) - طبع دار بيروت للطباعة
والنشر - بيروت - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦ م .
- * ديوان أبي نواس (الحسن بن هانئ) - طباعة دار صادر - بلاتاريخ .
- * ديوان الأبيوردي (أبي المظفر محمد بن أحمد بن إسحاق) - تحقيق د. عمر
الأسعد - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧ م .
- * ديوان الأصول - للعلامة أبي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري - تحقيق د.
محمد عبدالهادي أبوريعة - المؤسسة المصرية العامة - الطبعة الأولى - ١٩٦٥ .
- * ديوان الأعشى (ميمون بن قيس) - دار صادر - بيروت .
- * ديوان أوس بن حجر - تحقيق وشرح د. محمد يوسف نجم - دار صادر -
بيروت - الطبعة الثالثة - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩ م .

(١٧٨٤)

- * ديوان جرير (جرير بن عطية الخطفي) - تحقيق د. نعمان محمد طه - دار المعارف - مصر - الطبعة الثالثة .
- * ديوان جميل بثينة (جميل بن معمر) - حققه فوزي عطوي - دار صعب - بيروت - الطبعة الثالثة - ١٩٨٠ .
- * ديوان الحلاج - حقق النص العربي وعلق عليه لويس ماسينيون - نشر لويس ماسينيون - طبعة باريس - ١٩٥٥ م .
- * ديوان الحماسة - لأبي تمام (حبيب بن أوس الطائي) - بشرح العلامة التبريزي - تصوير دار القلم - بيروت .
- * ديوان رؤية بن العجاج - اعتنى بتصحيحه وترتيبه وليم بن الورد البروسي - طبع بآلات دروغولين في مدينة ليبسيغ - ١٩٠٣ - نشر روتر ، ورينجر - برلين .
- * ديوان الراعي النميري (عبيد بن حصين) - جمعة وحققه راينهت فايبيرت - نشر فرانتس شتاينر بفيسبادن - طبع دار صادر - بيروت ١٤٠١هـ - ١٩٨٠ م .
- * ديوان طرفة بن العبد - حققه فوزي عطوي - دار صعب - بيروت - ١٩٨٠ م .
- * ديوان كثير عزة (كثير بن عبد الرحمن بن الأسود) - باعثناء مجيد طراد - الناشر دار الكتاب العربي - الطبعة الأولى - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣ م .
- * ديوان لييد بن ربيعة - دار صادر - بيروت - بلاتاريخ .
- * ديوان المتنبي (أحمد بن الحسين) بشرح أبي البقاء ، عبدالله بن الحسين العكبري - ضبطه وصححه - مصطفى السقا - إبراهيم الأبياري - عبد الحفيظ شلبي - تصوير دار المعرفة - بيروت .
- * ديوان النابغة الذبياني (زياد بن عمرو بن معاوية) - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - نشر دار المعارف - مصر - الطبعة الثانية .
- * ديوان الهذليين = (انظر : شرح أشعار الهذليين) .

(ذ)

- * الذخيرة - للإمام العلامة علاء الدين علي الطوسي - طبع بمطبعة مجلس دائرة

(١٧٨٥)

المعارف النظامية - حيدر آباد-الدكن الطبعة الأولى - تصوير عالم الكتب بيروت-١٩٨٢.

* ذيل طبقات الحنابلة ، لابن رجب الحنبلي - مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٢هـ-١٩٥٣م - تصوير دار المعرفة - بيروت .

* ذيل طبقات الفقهاء الشافعيين - للإمام العبادي ، وهو ذيل على كتاب طبقات الفقهاء الشافعيين، للإمام ابن كثير - تحقيق د. أحمد عمر هاشم ود. محمد زينهم محمد غرب - مكتبة الثقافة الدينية - مصر - الطبعة الأولى - ١٤١٣هـ-١٩٩٣م .

* الذيل على العبر - لولي الدين العراقي ، احمد بن عبدالرحيم بن الحسين - تحقيق وتعليق صالح مهدي عباس - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الأولى- ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م .

(ر)

* راحة العقل - للداعي أحمد حميد الدين الكرمانى - تحقيق مصطفى غالب - دار الأندلس - بيروت -الطبعة الأولى -١٩٦٧م .

* ربيع الفكر اليوناني - تأليف عبدالرحمن بدوي - الناشر وكالة المطبوعات (الكويت)، ودار القلم (بيروت) - الطبعة الخامسة -١٩٧٩م .

* رحلة ابن بطوطة المسماة بتحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار - لمحمد بن عبدالله اللواتي ، الشهير بابن بطوطة - قدم له وحققه الشيخ محمد عبدالمنعم العريان - راجعه وأعد فهارسه مصطفى القصاص - طباعة دار إحياء العلوم - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

* رد الإمام الدارمي ، عثمان بن سعيد على المريسي العنيد - ضمن كتاب عقائد السلف - جمع واعتناء د. علي سامي النشار، وعمار جمعي الطالبى - الناشر منشأة المعارف الإسكندرية - ١٩٧١م .

* الرد على الجهمية - للحافظ ابن منده - تحقيق د. علي بن محمد ناصر

- الفقيهى- الطبعة الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م - من غير ذكر المطبعة .
- * الرد على الجهمية - للإمام عثمان بن سعيد الدارمي - ضمن كتاب عقائد السلف - جمع واعتناء د. علي سامي النشار، وعمار جمعي الطالبى - نشر منشأة المعارف الإسكندرية - ١٩٧١م .
- * الرد على الجهمية - للإمام الحافظ عثمان بن سعيد الدارمي - تحقيق جوستيه فتستام - ليدن - برلين- ١٩٦٠م .
- * الرد على الزنادقة والجهمية - للإمام أحمد بن حنبل- ضمن كتاب «عقائد السلف»- جمع وترتيب د. علي سامي النشار، وعمار جمعي الطالبى - الناشر منشأة المعارف - الإسكندرية - ١٩٧١م .
- * الرد على الزنادقة والجهمية - للإمام أحمد بن حنبل - المطبعة السلفية - القاهرة- ١٣٩٣هـ .
- * الرد على المنطقيين - لتقى الدين ابن تيمية - الناشر إدارة ترجمان السنة - لاهور - الطبعة الرابعة - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .
- * رد الفصوص - تأليف الملا على القاري - تحقيق ودراسة عبدالله علي الملا- رسالة ماجستير من جامعة أم القرى - سنة ١٩٨٩م .
- * رسائل فلسفية - (رسائل في الفلسفة للفيلسوف أبي بكر محمد بن زكريا الرازي) من منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٧٧م .
- * رسائل الكندي الفلسفية - تحقيق ونشر الدكتور محمد عبدالهادى أبوريده - نشر دار الفكر العربى - القاهرة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة - ١٣٧٢هـ-١٩٥٣.
- * رسالة ابن عربى للإمام الرازي- لمحمد بن علي بن عربى - ضمن مجموعة رسائله- دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى - سنة ١٣٦٧هـ- تصوير دار إحياء التراث العربى - بيروت .
- * رسالة الإرادة والأمر - لشيخ الإسلام تقى الدين ابن تيمية - ضمن مجموعة

- الرسائل الكبرى - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الثانية
١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .
- * الرسالة التدمرية - لتقي الدين ابن تيمية - تحقيق محمد حامد الفقي - مكتبة
السنة المحمدية - مصر - بلاتاريخ .
- * رسالة تفصيل الإجمال فيما يجب لله تعالى من صفات الكمال - لتقي الدين ابن
تيمية ، أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام - ضمن مجموعة الرسائل والمسائل -
تحقيق وتعليق الشيخ محمد رشيد رضا - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- * رسالة الثغر (أصول أهل السنة والجماعة) - للإمام أبي الحسن الأشعري -
تحقيق د. محمد السيد الجليند - دار اللواء - الرياض - الطبعة الثانية
١٤٠١هـ - ١٩٨٩م .
- * رسالة الدعاوى القلبية - للفيلسوف أبي نصر الفارابي - ضمن مجموعة رسائل
للفارابي طبعة حيدر آباد الدكن - الهند - ١٣٤٦هـ .
- * رسالة الفتوى الحموية الكبرى - لتقي الدين ابن تيمية - تصحيح محمد
عبدالرزاق حمزة - مطبعة المدني - القاهرة - بلاتاريخ .
- * رسالة الفرقان بين الحق والباطل - تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن
عبد السلام، بن تيمية - ضمن مجموعة الرسائل الكبرى - تصوير دار إحياء
التراث العربي - بيروت - الطبعة الثانية - ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .
- * رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ، ومسألة الحرف والصوت - للإمام أبي محمد
عبدالله بن يوسف الجويني، والد إمام الحرمين - ضمن مجموعة الرسائل
المنيرية - إدارة الطباعة المنيرية - ١٣٤٣هـ .
- * رسالة في الاحتجاج بالقدر - لشيخ الإسلام ابن تيمية - ضمن مجموعة الرسائل
الكبرى - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الثانية -
١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .

- * رسالة في تحقيق مسألة العلم - لتقي الدين ابن تيمية - ضمن جامع الرسائل - تحقيق د. محمد رشاد سالم - مطبعة المدني - الطبعة الثانية - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.
- * رسالة في الصفات الاختيارية - ضمن جامع الرسائل - لتقي الدين ابن تيمية - تحقيق د. محمد رشاد سالم - مطبعة المدني - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٤٠٥-١٩٨٤م .
- * رسالة في العقائد - للإمام الماتريدي - ضمن مجموعة المتون القديمة في العقائد - عنى بضبطها وتصحيحها يوسف ضياء الدين - من منشورات كلية الإلهيات بجامعة أنقرة - مطبعة وزارة المعارف - استنبول - ١٩٥٣م .
- * رسالة في العقل - للفيلسوف أبي نصر محمد بن محمد الفارابي - تحقيق موريس بويج - دار المشرق - بيروت - ١٩٨٦م .
- * رسالة في العقل والروح - تأليف تقي الدين، أحمد بن عبدالحليم، ابن تيمية - ضمن مجموعة الرسائل المنيرية - نشر وتصحيح إدارة الطباعة المنيرية - سنة ١٣٤٣هـ - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- * رسالة في قاعدة في صفة الكلام - لشيخ الإسلام تقي الدين ، ابن تيمية - ضمن مجموعة الرسائل المنيرية - إدارة الطباعة المنيرية - ١٣٤٣هـ .
- * الرسالة القشيرية - لأبي القاسم، عبدالكريم بن هوازن القشيري - مطبعة محمد علي صبيح وأولاده - مصر - وعليه هوامش من شرح زكريا الأنصاري .
- * رسالة مراتب الإرادة - لتقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام ، الشهير بابن تيمية - رسالة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .
- * رسالة معارج الوصول - لتقي الدين، أحمد بن عبدالحليم ، المعروف بابن تيمية - ضمن مجموعة الرسائل الكبرى - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الثانية - ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .
- * الروح - للإمام شمس الدين، ابن القيم - تحقيق عبدالفتاح محمود عمر - دار

(١٧٨٩)

الفكر للنشر والتوزيع - عمان - ١٩٨٥م .

* روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني - للإمام العلامة شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي - إدارة الطباعة المنيرية - دار إحياء التراث العربي - بيروت .

* روضات الجنات في احوال العلماء والسادات - لمحمد باقر الموسوي الخوانساري - تحقيق أسدالله إسماعيليان - المطبعة الحيدرية - طهران - ١٣٩٠هـ - تصوير دار المعرفة - بيروت .

* الروضتين في أخبار الدولتين - للإمام شهاب الدين عبدالرحمن بن إسماعيل المقدسي الشافعي - طبع مطبعة وادي النيل - القاهرة - الطبعة الأولى ١٢٨٨هـ .

* الروض المعطار في خبر الأقطار - لمحمد بن عبدالمنعم الحميري - تحقيق د. إحسان عباس - مكتبة لبنان - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٤م .

* الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية - للإمام العلامة الحسن بن عبدالمحسن المشهور بأبي عذبة - طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى - ١٣٢٢هـ .

* رؤية الله تعالى - للإمام علي بن عمر الدارقطني - تحقيق مبروك إسماعيل مبروك - مكتبة القرآن - القاهرة - من غير تاريخ .

* رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها - تأليف الدكتور أحمد بن ناصر بن محمد آل حمد - من منشورات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة - الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١م .

(ز)

* زاد المسير في علم التفسير - لأبي الفرج بن الجوزي - المكتب الإسلامي - بيروت الطبعة الثالثة - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

(س)

* سبعون برهاناً علمياً على وجود الذات الإلهية - تأليف ابن خليفة عليوي - نشر

- دار الإيمان - دمشق - بيروت - الطبعة الثانية - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .
- * سبل السلام شرح بلوغ المرام - للعلامة محمد بن إسماعيل الصنعاني - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م .
- * سفر السعادة وسفير الإفادة - للإمام علم الدين، أبي الحسن، علي بن محمد السخاوي - تحقيق محمد أحمد الدالي - من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- * سلم الوصول لشرح نهاية السؤل - وهي حاشية العلامة محمد بخيت المطيعي على شرح الإمام الإسنوي ، المسمى بنهاية السؤل على منهاج الأصول، للإمام البيضاوي- عنت بنشره جمعية نشر الكتب العربية بالقاهرة - المطبعة السلفية - سنة ١٣٤٥هـ - تصوير عالم الكتب - بيروت - ١٩٨٢م .
- * السلوك لمعرفة دول الملوك - لتقي الدين، أحمد بن علي المقرئ - تحقيق محمد مصطفى زيادة، وسعيد عبدالفتاح عاشور - لجنة التأليف والترجمة - القاهرة- ١٩٥٦م - ١٩٧٣م .
- * سنن ابن ماجه - تحقيق وترتيب محمد فؤاد عبدالباقي - عيسى البابي الحلبي- مصر - بلاتاريخ .
- * سنن أبي داود - للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني - باعثناء أحمد سعد علي - مصطفى البابي الحلبي - مصر - الطبعة الثانية - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- * سنن البيهقي - للإمام الحافظ الكبير، أبي بكر، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي - طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - الهند - حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٥هـ - تصوير دار المعرفة - بيروت .
- * سنن الترمذي (الجامع الصحيح) للإمام محمد بن عيسى الترمذي - تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف - نشر المكتبة السلفية - المدينة المنورة مطبعة المدني - القاهرة - ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م .

- * سنن الترمذي - للإمام محمد بن عيسى الترمذي - تحقيق الشيخ أحمد شاكر -
طبع بمطبعة دار الحديث - القاهرة .
- * سنن الدارمي - أبي محمد، عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي - تحقيق عبدالله
هاشم يماني - نشر عبدالله هاشم يماني - المدينة المنورة - ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م .
- * سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي - تصوير دار إحياء التراث
العربي - بيروت - بلاتاريخ .
- * السنة - لابن أبي عاصم - تحقيق محمد ناصر الدين الألباني - المكتب
الإسلامي - بيروت - الطبعة الثانية - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- * السنة - للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال - دراسة
وتحقيق د. عطية الزهراني - دار الراية - الرياض - الطبعة الأولى
١٤١٠هـ - ١٩٨٩م .
- * السنة - للإمام عبدالله بن الإمام أحمد - تحقيق ودراسة د. محمد بن سعيد
القحطاني - طباعة دار ابن القيم - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .
- * السياسة المدنية = مبادئ الموجودات .
- * سير أعلام النبلاء - للحافظ شمس الدين، محمد بن أحمد الذهبي - إشراف
شعيب الأرناؤوط - مؤسسة الرسالة - بيروت .
- * السيرة النبوية - لابن هشام - حققه مجموعة من العلماء - مصطفى البابي
الحلي - القاهرة - ١٣٧٥هـ .

(ش)

- * الشامل في أصول الدين - للإمام الكبير، أبي المعالي، عبدالملك بن عبدالله
الجويني، الشهير بإمام الحرمين - تحقيق د. علي سامي النشار، وفيصل عون،
وسهير محمد مختار - منشأة المعارف بالاسكندرية - ١٩٦٩م .
- * شجرة النور الزكية في طبقات المالكية - لمحمد بن محمد مخلوف - دار الفكر -
بيروت - بلاتاريخ .

- * شذا العرف في فن الصرف - للأستاذ الشيخ أحمد الحملوي - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة - الطبعة الخامسة ١٣٤٥هـ - ١٩٢٧م .
- * شذرات الذهب في أخبار من ذهب - لعبدالحى بن العماد الحنبلي - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- * شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - المكتبة التجارية مصر - ١٣٨٦هـ - ١٩٦٧م .
- * شرح أبيات المغني (مغني اللبيب) - للإمام العلامة عبد القادر بن عمر البغدادي - حققه عبدالعزيز رباح - أحمد يوسف دقاق - نشر مكتبة دار البيان - دمشق - طبع في مطبعة زيد بن ثابت - الطبعة الأولى - ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .
- * شرح اختيارات المفضل - للإمام يحيى بن علي، الخطيب التبريزي - تحقيق فخر الدين قباوه ، الطبعة الثانية - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - دار الكتب العلمية - بيروت .
- * شرح الأربعين النووية - منسوب لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - بهامش شرح الأحاديث الأربعين للإمام البركوي - مطبعة در سعادت - تركيا .
- * شرح أسماء الله الحسنى ، المسمى «بلوامع البينات» - للإمام فخر الدين، محمد بن عمر الرازي - علق عليه طه عبدالرؤف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية - ١٣٩٦-١٩٧٦ .
- * شرح أسماء الله الحسنى - تأليف أبي القاسم عبدالكريم القشيري - تحقيق أحمد عبدالمنعم الحلواني - طبعة دار آزال - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٦م - ١٤٠٦هـ .
- * شرح الأسنوي والبدخشي على منهاج الأصول للبيضاوي = (نهاية السؤل) ، (منهاج العقول) .
- * شرح أشعار الهذليين - صنعة أبي سعيد، الحسن بن الحسين السكري - تحقيق عبدالستار أحمد فراج - راجعه محمود محمد شاكر - مكتبة دار العروبة - القاهرة - مطبعة المدني .

- * شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة - للإمام أبي القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي - تحقيق د. أحمد سعد حمدان - دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض - بلاتاريخ .
- * شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي - تحقيق د. عبد الكريم عثمان - الناشر مكتبة وهبة - مصر - الطبعة الأولى - ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م .
- * شرح تجريد الاعتقاد = (انظر : كشف المراد) .
- * شرح تجريد الكلام - للعلامة علاء الدين ، علي بن محمد، الشهير بالقوشجي - بهامش الجزء الثاني من شرح المواقف - دار الطباعة العامرة - الطبعة الأولى ١٣١١هـ .
- * شرح التسهيل = (انظر : المساعد على تسهيل الفوائد) .
- * شرح تصريف الزنجاني - لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - تصحيح لجنة من العلماء برئاسة الشيخ أحمد سعد علي - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٧٣هـ-١٩٥٤م .
- * شرح التصريف الملوكي - تأليف العلامة، موفق الدين، يعيش بن علي بن يعيش- تحقيق فخر الدين قباوه - المكتبة العربية - حلب - الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م .
- * شرح التلخيص - تأليف أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود ، البابر تي - تحقيق محمد مصطفى رمضان صوفية - طبع المنشأة العامة للنشر والتوزيع - ليبيا - طرابلس .
- * شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح ، وهي حاشية لسعد الدين التفتازاني على التوضيح لعبيد الله البخاري - مطبعة محمد علي صبيح - القاهرة-١٣٧٧هـ-١٩٥٧م - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت .
- * شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول - لشهاب الدين، أحمد بن

إدريس القرافي - تحقيق طه عبدالرؤف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية - مصر-١٣٩٣هـ-١٩٧٣م .

* شرح تهذيب المنطق-تأليف الشيخ الفاضل عبدالله يزدي-طبعة الهند- بلاتاريخ .
 * شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية = (انظر: شرح العقائد العضدية) .
 * شرح جلال الدين، محمد بن أحمد المحلي على متن جمع الجوامع - ضمن كتاب حاشية البناني على الشرح المذكور - دار إحياء الكتب العربية - مصر - بلاتاريخ .

* شرح جمل الزجاجة - للإمام جمال الدين، عبدالله بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاري - تحقيق د. علي محسن عيسى مال الله - طبع عالم الكتب - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .

* شرح جوهرة التوحيد = (انظر : تحفة المريد) .
 * شرح حديث النزول - لشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية -الناشر المكتب الإسلامي - بيروت .

* شرح الخبصي (عبيدالله بن فضل الله) على كتاب تهذيب المنطق لسعدالدين التفتازاني - وعليه حاشية الدسوقي والطار - طبعة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ-١٩٣٧م .

* شرح الرسالة الشمسية - تأليف سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - طبعه وصححه حسن حلمي الريزوي - سنة ١٣١٢هـ .

* شرح السنة - للإمام الحسين بن مسعود البغوي - تحقيق شعيب الأرناؤوط - المكتب الإسلامي - بيروت -الطبعة الثانية -١٤٠٣هـ -١٩٨٣م .

* شرح السنوسي على أم البراهين - وهو شرح العلامة محمد بن يوسف السنوسي الفاسي على عقيدة أم البراهين له، أيضاً - وعلى الشرح حاشية الدسوقي (محمد الدسوقي) - تصوير دار الفكر - بيروت - عن طبعة شرف موسى - القاهرة سنة ١٢٩٧هـ .

- * شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب - للإمام جمال الدين ، ابن هشام الأنصاري - تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد - توزيع دار الأنصار - مصر.
- * شرح شواهد الشافية - للإمام العلامة عبدالقادر البغدادي - ملحق بشرح الشافية للإمام رضي الدين محمد بن الحسن الاسترأبادي - تحقيق محمد نور الحسن - محمد الزفزاف - محمد محيي الدين عبدالحميد - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت - عن الطبعة المصرية .
- * شرح شواهد المغني - للإمام جلال الدين، عبدالرحمن بن أبي بكر ، السيوطي - وقف على طبعه وحققه أحمد ظافر كوجان - لجنة التراث العربي - رفيق حمدان وشركاه .
- * شرح صحيح مسلم - للإمام أبي زكريا، يحيى بن شرف النووي - تصوير دار الفكر - بيروت - عن طبعة المطبعة المصرية - ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- * شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات = (انظر : الإشارات والتنبيهات) .
- * شرح العضد (عضد الدين الإيجي) على مختصر المنتهى لابن الحاجب ، بحاشية السيد والسعد - المطبعة الأميرية - بولاق - المطبعة الخيرية - الطبعة الأولى ١٣١٩هـ - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت .
- * شرح العقائد العضدية - تأليف جلال الدين، محمد بن أسعد الدواني - وعليه حاشية إسماعيل الكلنبوي - وحاشية المولى المرجاني ، وحاشية الخلخالي - مطبعة خورشيد - ١٣١٧هـ .
- * شرح العقائد النسفية - تأليف سعد الدين، مسعود بن عمر التفتازاني تحقيق د. أحمد السقا - طبعة مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الأولى - سنة ١٩٨٨م.
- * شرح العقيدة الاصفهانية - تأليف الإمام أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام، ابن تيمية - قدم له وعرف به : الشيخ حسنين محمد مخلوف - نشر دار الكتب الحديثة - القاهرة - بلاتاريخ .
- * شرح العقيدة الطحاوية - تأليف العلامة علي بن أبي العز الحنفي - تحقيق د.

- عبدالله التركي ، وشعيب الأرناؤوط - طبع مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الرابعة - ١٤١٢هـ-١٩٩٢م .
- * شرح العقيدة الطحاوية - لعلي بن أبي العز الحنفي - تحقيق جماعة من العلماء- المكتب الاسلامي -بيروت - دمشق - الطبعة الخامسة -١٣٩٩هـ .
- * شرح عيون الحكمة- للإمام الرازي = (انظر : عيون الحكمة) .
- * شرح الغرة في المنطق - تأليف عيسى بن محمد الصفوي - حققه د. ألبير نصري نادر - دار المشرق - بيروت - بلاتاريخ .
- * شرح الفقه الأكبر - للملا علي القاري - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - الطبعة الثانية -١٣٧٥هـ -١٩٥٥م .
- * شرح قصيدة كعب بن زهير - للإمام جمال الدين، محمد بن هشام الأنصاري - تحقيق د. محمود حسن أبوناجي - مؤسسة علوم القرآن - دمشق - الطبعة الثالثة - ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م .
- * شرح الكوكب المنير، المسمى بمختصر التحرير - للعلامة محمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي الحنبلي ، المعروف بابن النجار -تحقيق د. محمد الزحيلي ، ود. نزيه حماد - من منشورات مركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة - الطبعة الأولى - ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م .
- * شرح اللمع - لأبي إسحاق الشيرازي - تحقيق عبدالمجيد تركي - دار الغرب الإسلامي - الطبعة الأولى -١٤٠٨هـ-١٩٨٨م .
- * شرح المحلي على جمع الجوامع = شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع ،
- * الشرح المختصر على تلخيص المفتاح - لسعد الدين، مسعود بن عمر التفتازاني، على متن تلخيص المفتاح، لجلال الدين القزويني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي- القاهرة - الطبعة الأخيرة .
- * شرح المضمون به على غير أهله - وهو شرح العلامة عبيد الله بن الكافي العبيدي على الأبيات التي انتخبها العلامة عز الدين، عبدالوهاب بن إبراهيم الخرجي -

مكتبة دار البيان - بغداد - دار صعب - بيروت .

* الشرح المطول على تلخيص المفتاح - لسعد الدين، مسعود بن عمر التفتازاني،
بحاشية السيد الشريف الجرجاني - مطبعة عثمانية - درسعادت - ١٣١٠هـ .

* شرح المفصل - للإمام العلامة موفق الدين، يعيشتن بن علي بن يعيشتن - مكتبة
المتنبي - القاهرة - عالم الكتب - بيروت .

* شرح المقاصد - تأليف العلامة مسعود بن عمر التفتازاني - طبعة مطبعة الحاج
محرم أفندي البسنوي - سنة ١٣٠٥هـ - وبهامشه متن المقاصد.

* شرح المقاصد - للعلامة مسعود بن عمر التفتازاني - تحقيق د. عبدالرحمن
عميرة - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - بلاتاريخ .

* شرح منتهى الإرادات - للإمام العلامة منصور بن يونس بن إدريس البهوتي -
نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنور - بلاتاريخ .

* شرح المواقف - تأليف السيد الشريف، علي بن محمد الجرجاني - طبع في دار
الطباعة العامة - الطبعة الأولى ١٣١١هـ - ومعه حاشية كل من العلامة حسن
جلبي، وعبدالحكيم السيالكوتي .

* شرح المواقف في علم الكلام (المواقف الخامس - الالهيات) تحقيق د. أحمد
المهدي - الناشر مكتبة الأزهر - القاهرة - ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م .

* شرح الموطأ للإمام محمد بن عبد الباقي بن يوسف ، الزرقاني - دار المعرفة
بيروت - ١٤٠٧هـ.

* شرح الهددي (محمد بن منصور) على متن السنوسية (أم البراهين) - وعلى
شرح الهددي حاشية الشرقاوي - المطبعة الميمنية - القاهرة - الطبعة الأولى
١٣٢١هـ .

* الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة - للإمام عبيد الله محمد بن العكبري
- تحقيق ودراسة د. رضا بن نعيان معطي - طبع المكتبة الفيصلية - مكة
المكرمة - الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

- * شروح التلخيص (وهو تلخيص المفتاح للخطيب القزويني) وهو يشتمل على شرح السعد التفتازاني، المسمى بالمختصر ، وشرح ابن يعقوب المغربي، المسمى بمواهب الفتاح ، وشرح بهاء الدين السبكي ، المسمى بعروس الأفراح ، وعلى شرح السعد حاشية الدسوقي (محمد بن محمد عرفة) - مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه- القاهرة .
- * الشريعة - للإمام أبي بكر، محمد بن الحسين الآجري - تحقيق محمد حامد الفقي - الناشر حديث أكاديمي - باكستان - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- * الشعر والشعراء - للإمام ابن قتيبة ، عبدالله بن مسلم - تحقيق أحمد شاکر - دار المعارف - القاهرة - ١٩٥٨م .
- * الشفا - تأليف أبو علي بن سينا - تحقيق لجنة من الأساتذة - نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي - مصر .
- * شفاء السائل لتهذيب المسائل- لأبي زيد، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون - علق عليه الأب اغناطيوس عبده اليسوعي - المطبعة الكاثوليكية - بيروت بلاتاريخ.
- * شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل - للإمام أبي عبدالله شمس الدين، محمد بن أبي بكر، الشهير بابن قيم الجوزية- المطبعة الحسينية - القاهرة - الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ .
- * الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية - لطاش كبري زاده- دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٧٥م .
- * الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية - لمرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي- تحقيق نجم عبدالرحمن خلف - دار الفرقان ومؤسسة الرسالة - الطبعة الأولى - ١٤٠٤هـ .
- * الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين -(حاشية محمد عبده على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية)- تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا - مطبعة عيسى البابي الحلبي - الطبعة الأولى - ١٣٧٧هـ .

(ص)

- * صبح الأعشى في صناعة الإنشا - للعلامة أبي العباس، أحمد بن علي القلقشندي- نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة - نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية .
- * الصحائف الإلهية - لشمس الدين السمرقندي - تحقيق د. أحمد عبدالرحمن الشريف - مكتبة الفلاح - الكويت - الطبعة الأولى - ١٤٠٥-١٩٨٥ م .
- * الصحاح - للإمام إسماعيل بن حماد الجوهري - تحقيق أحمد عبدالغفور عطار- دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثالثة - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .
- * صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان - للإمام علاء الدين علي بن بلبان الفارسي- تحقيق شعيب الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة - الطبعة الثانية ١٤١٤هـ-١٩٩٣م .
- * صحيح البخاري - للإمام الحافظ محمد بن إسماعيل البخاري (بحاشية السندي)- طباعة دار إحياء الكتب العربية ، لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة - بلاتاريخ .
- * صحيح مسلم - للإمام مسلم بن الحجاج - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - بلاتاريخ .
- * الصفات - للإمام علي بن عمر الدارقطني -تحقيق عبدالله الغنيمان - مكتبة الدار - المدينة المنورة - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٢هـ .
- * الصفدية - تأليف تقي الدين، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ، ابن تيمية - تحقيق د. محمد رشاد سالم - الناشر مكتبة ابن تيمية -القاهرة - الطبعة الثانية-١٤٠٦هـ .
- * الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة - لشمس الدين، أبي عبدالله، محمد بن أبي بكر، الشهير بابن قيم الجوزية - تحقيق د. علي بن محمد الدخيل الله - دار العاصمة - الرياض - الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ .
- * الصوفية معتقدا ومسلكا- تأليف د. صابر طعيمة - الرياض - عالم الكتب

١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .

- * صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام - للإمام جلال الدين، عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي - علق عليه د. علي سامي النشار - ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م .

(ض)

- * الضعفاء والمتروكين- للدارقطني- تحقيق د. موفق بن عبدالله بن عبدالقادر - مكتبة المعارف الرياض - الطبعة الأولى - ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م .
- * الضوء اللامع لأهل القرن التاسع - لمحمد بن عبدالرحمن السخاوي - دار مكتبة الحياة - بيروت - بلاتاريخ .
- * ضوء المعالي شرح منظومة بدء الأمالي - للإمام الملا علي القاري - ضمن كتاب تحفة الأعالي على ضوء المعالي، لبعض المحققين - ليس فيه مايدل على المطبعة وتاريخ الطبعة .
- * ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة - تأليف عبدالرحمن حسن حنكة الميداني - دار القلم - بيروت - دمشق - الطبعة الثانية - ١٤٠١هـ، ١٩٨١م .
- * ضياء النجوم في توضيح سلم العلوم - تأليف الشيخ محمد إبراهيم بلياي - مكتبة الشركة العلمية - باكستان .

(ط)

- * الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد - لكمال الدين، جعفر بن ثعلب الأدفوي- تحقيق سعد محمد حسن- الدار المصرية للتأليف والترجمة - ١٩٦٦م .
- * طبقات الأولياء - للإمام سراج الدين ، عمر بن علي بن أحمد ، المعروف بابن الملقن - تحقيق نور الدين شريعة - دار المعرفة - بيروت - الطبعة الثانية- ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .
- * طبقات ابن قاضي شهبة = طبقات الشافعية .
- * طبقات ابن هداية الله = طبقات الشافعية .
- * طبقات الأسنوي = طبقات الشافعية .

- * طبقات الحنابلة - للقاضي أبي الحسين، محمد بن أبي يعلى - مطبعة السنة
المحمدية - مصر - تصوير دار المعرفة - بيروت .
- * طبقات السبكي - طبقات الشافعية الكبرى .
- * طبقات الشافعية - للإمام تقي الدين، ابن قاضي شهبة - باعتناء عبدالمعلم
خان- عالم الكتب - بيروت - ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م .
- * طبقات الشافعية - لأبي بكر بن هداية الله الحسيني - تحقيق عادل نويهض -
دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الثالثة - ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م .
- * طبقات الشافعية - لجمال الدين عبدالرحيم الأسنوي - تحقيق عبدالله الجبوري -
دار العلوم للطباعة والنشر - الرياض ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- * طبقات الشافعية الكبرى - للسبكي، تقي الدين، علي بن عبدالكافي - طبع
المطبعة الحسينية - ١٣٢٤هـ - تصوير دار المعرفة - بيروت .
- * طبقات الصوفية - لأبي عبدالرحمن ، محمد بن الحسين ، السلمي - تحقيق نور
الدين شريعة- مكتبة الخانجي - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .
- * طبقات الفقهاء - لأبي إسحاق الشيرازي الشافعي - تحقيق د. إحسان عباس -
دار الرائد العربي - بيروت ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- * طبقات المفسرين - للإمام الحافظ، شمس الدين، محمد بن علي بن أحمد
الداودي- مراجعة لجنة من العلماء - تصوير دار الكتب العلمية -بيروت .
- * طبقات المفسرين - للإمام جلال الدين السيوطي - تحقيق علي محمد عمر-
الناشر مكتبة وهبة - القاهرة الطبعة الأولى - ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م .
- * الطبقات الكبرى - لمحمد بن سعد - تصوير دار صادر- بيروت .
- * الطبقات الكبرى- للإمام عبدالوهاب بن علي الشعراني - دار الفكر - بيروت -
عن الطبعة المصرية- ١٣٧٤هـ.
- * الطب محراب الإيمان - تأليف الدكتور خالص جلبي - توزيع دار الكتب
العربية- بيروت -دمشق - الطبعة الأولى ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .

- * الطبيعة - لأرسطو - ترجمة إسحاق بن حنين - وشروح بعض العلماء عليه -
الناشر الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة - ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م .
- * طرح التثريب في شرح التقريب - للمحافظ، ولي الدين، أبي زرعة العراقي - الناشر
دار المعارف - سورية - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- * الطواسين - للحلاج - مكتبة المثنى - بغداد .
- * طوالع الأنوار : انظر (مطالع الأنظار) .

(ع)

- * العبارة ، لأبي نصر الفارابي - ضمن كتاب المنطق عند الفارابي .
- * العبر في خبر من غبر - للمحافظ شمس الدين الذهبي - تحقيق أبوهاجر محمد
السعيد زغلول - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- * عجائب المخلوقات وغرائب المودجودات - للإمام زكريا بن محمد بن محمود
القزويني - مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - الطبعة
الرابعة - ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م .
- * عجائب المقدور في نواتب تيمور - تأليف شهاب الدين، أحمد بن محمد الدمشقي،
المعروف بابن عريشاه - تحقيق أحمد فايز الحمصي - طباعة مؤسسة الرسالة -
الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م .
- * عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح - للإمام بهاء الدين السبكي = (انظر :
شروح التلخيص) .
- * العقد الثمين في تاريخ البلد المين - لتقي الدين، محمد بن أحمد الفاسي -
تحقيق فؤاد السيد، ومحمد طاهر الطناجي - القاهرة ١٩٥٩م .
- * العقد الفريد - للإمام العلامة أحمد بن محمد بن عبدربه الأندلسي - صححه
أحمد أمين - إبراهيم الأبياري - عبدالسلام هارون - نشر لجنة التأليف
والترجمة - مصر - ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م - تصوير دار الكتاب العربي - بيروت .
- * العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية - للإمام محمد بن أحمد

- بن عبد الهادي- تحقيق محمد حامد الفقي - دار الكتاب العربي - بيروت .
- * العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية- لإمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله الجويني- تحقيق د. أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م .
- * العلل المتناهية في الأحاديث الواهية - للإمام أبي الفرج ابن الجوزي -إدارة العلوم الأثرية - باكستان - الطبعة الثانية -١٤٠١هـ-١٩٨١م .
- * العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ - للعلامة صالح بن مهدي المقبل - دار الحديث- بيروت -١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .
- * علم الكلام وبعض مشكلاته - تأليف د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني - دار الثقافة - القاهرة - ١٩٧٩م .
- * العلم يدعو إلى الإيمان - تأليف كريسي موريسون - ترجمة محمود صالح الفلك- تصدير الشيخ أحمد حسن الباقوري - نشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الخامسة -١٩٦٥م .
- * العلو للعلي الغفار - للإمام محمد بن أحمد ، الذهبي - تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان - المكتبة السلفية - المدينة المنورة-١٣٨٨هـ-١٩٦٨م .
- * علوم الحديث - للإمام الحافظ أبي عمرو، عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري - المعروف بابن الصلاح - تحقيق نور الدين عتر - الناشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة - مطبعة الأصيل حلب - ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م .
- * عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ - تأليف الإمام أحمد بن يوسف، المعروف بالسمين الحلبي - تحقيق د. محمد التونجي - عالم الكتب - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤١٤هـ-١٩٩٣م .
- * عمدة القاري شرح صحيح البخاري- للإمام بدر الدين العيني - إدارة الطباعة المنيرية - مصر - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- * عمل اليوم والليلة - لابن سني -تحقيق عبدالقادر أحمد عطا- دار المعرفة -

بيروت - ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .

- * عمل اليوم والليلة - للإمام النسائي ، أحمد بن شعيب - دراسة وتحقيق د. فاروق حمادة - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م .
- * عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية - للإمام أحمد بن عبدالله ، أبو العباس ، الغبريني - تحقيق عادل نويهض - دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٧٩ م .
- * العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم - للعلامة محمد بن إبراهيم، الوزير اليماني - تحقيق شعيب الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة - الطبعة الثانية - ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م .
- * عيون الأنباء في طبقات الأطباء - لموفق الدين، أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة - دار الثقافة - بيروت - سنة ١٩٨١ م - وهي صورة عن طبعة المطبعة الوهبية سنة ١٣٠٠ هـ .
- * عيون الحكمة - للفيلسوف الرئيس ابن سينا - ضمن شرح عيون الحكمة، للإمام فخر الدين، محمد بن عمر الرازي - تحقيق د. أحمد حجازي السقا - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٤٠٠ هـ .
- * عيون المسائل - للفيلسوف أبي نصر الفارابي - ضمن كتاب «الثمرات المرضية في بعض الرسائل الفارابية» - نشرة ديتريشي ، لايدن ١٨٩٠ م .

(غ)

- * الغاية القصوى في دراية الفتوى - للإمام عبدالله بن عمر البضاوي - تحقيق علي محيي الدين القره داغي - ساعدت اللجنة الوطنية، للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، في الجمهورية العراقية، على طبعة
- * غاية المرام في علم الكلام - لسيف الدين الآمدي - تحقيق حسن محمود عبداللطيف - نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة سنة ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م .

- * غاية النهاية في طبقات القراء للإمام المقرئ شمس الدين ، محمد بن محمد ابن الجزري - عنى بنشره ج. برجستراسر - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت .
- * غرائب التفسير وعجائب التأويل - للإمام تاج القراء ، محمود بن حمزة الكرمانى - تحقيق د. شمران سركال يونس العجلي - دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة - مؤسسة علوم القرآن - بيروت - الطبعة الأولى-١٤٠٨هـ-١٩٨٨م .
- * الغنية في أصول الدين - للإمام أبي سعيد، عبدالرحمن النيسابوري ، الشافعي ، المعروف بالمتولي - تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ-١٩٨٧م .
- * الغنية لطالبي طريق الحق - للشيخ عبدالقادر الجيلاني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - الطبعة الثالثة - سنة ١٣٧٥هـ-١٩٥٦م .

(ف)

- * الفائق في غريب الحديث - للعلامة جار الله، محمود بن عمر الزمخشري - تحقيق : علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم - تصوير دار المعرفة - بيروت .
- * الفارابي في حدوده ورسومه - تأليف : د. جعفر آل ياسين - عالم الكتب - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٥-١٩٨٥ .
- * فاضحة الملحدون وناصحة الموحدين - تأليف العلامة محمد بن محمد بن محمد ، علاء الدين البخاري - تحقيق محمد بن إبراهيم العوضي - رسالة ماجستير من كلية الدعوة وأصول الدين، بجامعة أم القرى ، بمكة المكرمة .
- * فتاوى ابن الصلاح - للإمام عثمان بن عبدالرحمن ، المعروف بابن الصلاح ، ومعه أدب المفتي والمستفتي له - تحقيق د. عبدالمعطي قلعجي - دار المعرفة - بيروت - الطبعة الأولى - سنة ١٤٠٦هـ .
- * فتاوى الإمام النووي ، محيي الدين، أبي زكريا ، يحيى بن شرف - ترتيب تلميذه

- علاء الدين، ابن العطار - تحقيق الشيخ محمد الحجار - دار السلام للطباعة والنشر - الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- * الفتاوى الحديثية - لشهاب الدين، ابن حجر الهيتمي - مصطفى البابي الحلبي - مصر - الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م .
- * فتح الباري بشرح صحيح البخاري - للحافظ ابن حجر العسقلاني - تصحيح وتعليق الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز - المطبعة السلفية - مصر .
- * فتح الغفار بشرح المنار - المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار - للإمام زين الدين، ابن إبراهيم، الشهير بابن نجيم، الحنفي - وعليه حواشي للشيخ عبدالرحمن البحراوي الحنفي - مصطفى البابي الحلبي - ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م .
- * فتح المبين لشرح الأربعين - للإمام العلامة ، شيخ الإسلام، أحمد بن حجر الهيتمي - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت - ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .
- * الفتوحات الإسلامية - للشيخ أحمد زيني دحلان - طبع مصر - المكتبة التجارية الكبرى - ١٣٥٤هـ .
- * الفتوحات الربانية على الأذكار النووية - للعلامة محمد بن علان الصديقي الشافعي - نشر جمعية النشر والتأليف الأزهرية - تصوير دار الفكر - بيروت - ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .
- * الفتوحات المكية - لمحيي الدين، محمد بن علي بن عربي - دار الطباعة المصرية - القاهرة - تصوير دار صادر - بيروت .
- * فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية - تأليف : محمد صالح الزركان - دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت - بلاتاريخ .
- * الفردوس بمأثور الخطاب - لأبي شجاع، شيرويه بن شهردار الديلمي - تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .
- * الفرق بين الفرق - للإمام عبدالقاهر بن طاهر البغدادي - تحقيق محيي الدين

عبد الحميد - دار المعرفة - بيروت .

- * الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة- تأليف د. علي عبدالفتاح المغربي - الناشر مكتبة وهبة - القاهرة - ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م - الطبعة الأولى .
- * الفروع - للإمام شمس الدين، محمد بن مفلح المقدسي - تصوير عالم الكتب - بيروت - ١٣٧٩هـ-١٩٦٠م .
- * الفصل في الملل والأهواء والنحل- للإمام ابن حزم الأندلسي - تصوير دار المعرفة- بيروت- عن طبعة الخانجي بمصر - سنة ١٣٢١ .
- * فصوص الحكم - لمحيي الدين محمد بن علي بن عربي - الناشر دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الثانية - ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م .
- * فصول منتزعة - لأبي نصر الفارابي - تحقيق د. فوزي نجار - دار المشرق - بيروت بلاتاريخ .
- * فضائح الباطنية - للإمام أبي حامد محمد الغزالي - تحقيق عبدالرحمن بدوي - مؤسسة - دار الكتب الثقافية - الكويت بلاتاريخ .
- * فضائل الصحابة - للإمام أحمد بن حنبل - تحقيق وصي الله بن محمد عباس- مؤسسة الرسالة - من منشورات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .
- * فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - تأليف : القاضي عبدالجبار الهمداني - تحقيق فؤاد سيد - الدار التونسية للنشر - تونس - ١٣٩٣هـ .
- * الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة= (انظر : شرح الفقه الأكبر للإمام علي القاري) .
- * الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي - تأليف العلامة محمد بن الحسن الحجوي، الثعالبي، الفاسي - خرج أحاديثه وعلق عليه عبدالعزيز بن عبدالفتاح القاري - الناشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة - الطبعة الأولى - ١٣٩٦هـ .
- * الفكر العربي ومركزه في التاريخ - تأليف دي لاسي أولبري - نقله إلى العربية

- وعلق عليه إسماعيل البيطار - دار الكتاب اللبناني - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٢ م .
- * الفلسفة العربية عبر التاريخ - تأليف : رمزي نجار - دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٧٩ م .
- * فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه - تأليف د. حسام محيي الدين الألويسي - ساعدت جامعة بغداد على نشره - دار الطليعة - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٥ م .
- * الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب - تأليف د. محمد بيسار - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ١٩٧٣ م .
- * الفهرست - لابن النديم - تصوير دار المعرفة - بيروت - بلاتاريخ .
- * الفوائد البهية في تراجم الحنفية - للعلامة محمد عبدالحكي اللكنوي - باعتناء محمد بدر الدين النعساني - تصوير دار المعرفة - بيروت .
- * فوات الوفيات - للشيخ محمد بن شاکر الكتبي - تحقيق محمد محيي الدين عبدالحמיד - مكتبة النهضة المصرية - مصر .
- * الفوز الأصغر - لأبي علي، أحمد بن مسكويه - دار مكتبة الحياة - بيروت - بلاتاريخ .
- * في التصوف الإسلامي وتاريخه - تأليف رينولد. أ. نيكلسون - نقلها إلى العربية وعلق عليها أبوالعلا عفيفي - لجنة التأليف والترجمة والنشر - سنة ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م .
- * في ظلال القرآن - بقلم الداعية الشهيد سيد قطب - دار الشروق - بيروت - الطبعة الثامنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
- * فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة - للإمام حجة الإسلام، أبي حامد، محمد بن محمد، الغزالي - ضمن كتاب القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي - تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبوالعلا - مكتبة الجندي - القاهرة - الطبعة الثانية

١٣٩٠هـ-١٩٧٠م .

- * فيض القدير شرح الجامع الصغير - للعلامة عبدالرؤف المناوي - تصوير دار المعرفة - بيروت .

(ق)

- * قاعدة في المعجزات والكرامات - لتقي الدين، شيخ الإسلام ، ابن تيمية - ضمن مجموعة الرسائل والمسائل - تحقيق وتعليق الشيخ محمد رشيد رضا - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٣-١٩٨٣م .
- * قاعدة نافعة في صفة الكلام - لتقي الدين، ابن تيمية - ضمن مجموعة الرسائل المنيرية - إدارة الطباعة المنيرية - ١٣٤٣هـ .
- * قانون التأويل - للإمام أبي بكر، محمد بن عبدالله بن العربي، المعافري، الإشبيلي - تحقيق ودراسة محمد السليمان - دار الغرب الإسلامي - الطبعة الثانية ١٩٩٠م .
- * القسطاس المستقيم - للإمام حجة الإسلام، أبي حامد، محمد بن محمد الغزالي-تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبوالعلا - مكتبة الجندي - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م .
- * قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن - تأليف الشيخ نديم الجسر - نشر المكتب الإسلامي - الطبعة الثالثة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م .
- * قصة الحضارة - تأليف ول وايريل ديورانت - طبع دار الجيل - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ-١٩٩٢م .
- * القضاء والقدر في الإسلام - تأليف د. فاروق دسوقي - دار الدعوة - الاسكندرية-بلا تاريخ .
- * قضية التصوف المنقذ من الضلال تأليف د. عبدالحليم محمود - دار المعارف - مصر - الطبعة الثانية - بلاتاريخ .
- * قطر الندى وبل الصدى - للإمام جمال الدين، ابن هشام ، الأنصاري - نشر

- وتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد - ١٣٥٥هـ-١٩٣٦م - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الحادية عشرة ١٣٨٣هـ-١٩٦٣م .
- * قواعد العقائد - لأبي حامد محمد الغزالي - تحقيق موسى محمد علي - عالم الكتب - بيروت - الطبعة الثانية - ١٤٠٥-١٩٨٥م .
- * القيم الجمالية في العمارة الإسلامية - تأليف ثروت عكاشة - نشر دار المعارف - القاهرة - ١٩٨١م .

(ك)

- * الكافية الشافية - للإمام جمال الدين، ابن مالك ، ومعه شرحه عليه - تحقيق د. عبدالمنعم أحمد هريدي - من منشورات مركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة- طباعة دار المأمون للتراث - الطبعة الأولى-١٤٠٢هـ-١٩٨٢م .
- * الكافية في الجدل - للإمام أبي المعالي الجويني - إمام الحرمين - تحقيق وتعليق د. فوقيه حسين محمود - مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م .
- * الكامل في التاريخ - للإمام ابن الأثير الجزري ، علي بن محمد بن عبدالكريم - طباعة دار صادر، ودار بيروت - سنة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م .
- * الكتاب - لسبويه ، أبي بشر ، عمرو بن عثمان بن قنبر - تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون - تصوير عالم الكتب - بيروت .
- * كتاب التوحيد = (انظر : التوحيد للماتريدي) .
- * كتاب الحروف = الحروف
- * كتاب العبارة = (انظر : العبارة) .
- * كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى - تأليف الفيلسوف يعقوب بن إسحاق الكندي - تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني - طبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة - الطبعة الأولى ، سنة ١٣٦٧هـ-١٩٤٨م .

- * كشاف اصطلاحات الفنون - للشيخ محمد علي الفاروقي التهانوي - طبعة مطبعة خياط - بيروت - بلاتاريخ .
- * كشاف اصطلاحات الفنون - لمحمد علي الفاروقي التهانوي - تحقيق د. لطفي عبدالبديع - ترجم النص عن الفارسية عبدالنعم محمد حسنين - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة - ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م .
- * الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل - لأبي القاسم، جار الله، محمود بن عر الزمخشري - وبهامشه حاشية السيد الشريف الجرجاني - تحقيق محمد الصادق قمحاي - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .
- * كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة - للإمام الحافظ نور الدين، علي بن أبي بكر الهيثمي - تحقيق المحدث الكبير حبيب الرحمن الأعظمي - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .
- * كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي - للإمام العلامة، علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري - الناشر دار الكتاب الإسلامي - القاهرة .
- * كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون - للفاضل مصطفى بن عبدالله الشهير بحاجي خليفة - تصوير دار العلوم الحديثة - بيروت - عن طبعة استانبول .
- * كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد - للشيخ جمال الدين، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي الشيعي - طبع مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .
- * الكليات - لأبي البقاء، أيوب بن موسى الكفوي - تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري - منشورات وزارة الثقافة بدمشق - ١٩٧٤م .
- * كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال - للعلامة علاء الدين، علي المتقي الهندي - نشر وتوزيع مكتبة التراث الإسلامي - حلب - بلاتاريخ .
- * الكنى والألقاب - لعباسي القمي - مؤسسة الوفاء - بيروت - الطبعة الثانية - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

- * الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة - لنجم الدين الغزي - تحقيق د. جبرائيل سليمان جبور - دار الآفاق الجديدة - بيروت الطبعة الثانية - ١٩٧٩ م .
- * الكواكب والنجوم والمجرات - تأليف عبدالمنعم السيد عشري - الهيئة المصرية العامة للكتاب - الطبعة الأولى - ١٩٨٣ م .

(ل)

- * اللائىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة - لجلال الدين السيوطي - دار المعرفة - بيروت - ١٤٠١هـ - ١٩٨١ م .
- * لباب الإشارات والتنبيهات - للإمام فخر الدين، محمد بن عمر الرازي - تحقيق أحمد حجازي السقا - الناشر المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٦ م .
- * لباب التأويل في معاني التنزيل ، (المعروف بتفسير الخازن) - لعلاء الدين ، علي بن محمد ، الشهير بالخازن - طباعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥ م .
- * لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول - للإمام يوسف بن محمد المكلائي - تحقيق د. فوقية حسين محمود - دار الأنصار القاهرة - الطبعة الاولى - سنة ١٩٧٧ م .
- * اللباب في تهذيب الأنساب - لعز الدين بن الأثير الجزري - دار صادر - بيروت - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠ م .
- * لسان العرب - لابن منظور الإفريقي - دار صادر - بيروت - بلاتاريخ .
- * لسان الميزان - للحافظ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الاولى سنة ١٣٢٩هـ - تصوير - مؤسسة الأعلمي - بيروت ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦ م .
- * لطائف الإشارات على تسهيل الطرقات لنظم الورقات - للشيخ عبدالحيمد بن محمد علي قدس، وبهامشه قررة العين - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠ م .

- * اللمع - لأبي نصر السراج الطوسي - تحقيق د. عبدالحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور - دار الكتب الحديثة - مصر - ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م .
- * لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة - للإمام الحرمين، أبي المعالي، عبد الملك الجويني - تحقيق الدكتورة فؤيدة حسين محمود - المؤسسة المصرية العامة للتأليف - الطبعة الأولى - ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م .
- * اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع - للإمام أبي الحسن الأشعري - صححه وقدم له د. حموده غرابه - المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة .
- * لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية - للعلامة محمد بن أحمد السفاريني - المكتب الاسلامي (بيروت) ، مكتبة أسامة (الرياض) - الطبعة الثانية - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- * لوامع البينات = شرح أسماء الله الحسنى، للإمام الرازي .

(م)

- * المباحث المشرقية - تأليف فخر الدين، محمد بن عمر الرازي - تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي - طبعة دار الكتاب العربي - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٠هـ .
- * مبادئ الفلسفة - تأليف أ. س. رابويرت - ترجمه عن الانجليزية أحمد أمين - الناشر دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٦٩م .
- * مبادئ الموجودات (كتاب السياسة المدنية) - تأليف : أبونصر الفارابي - تحقيق د. فوزي متري نجار - المطبعة الكاثوليكية - بيروت - بلاتاريخ .
- * المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين - تأليف سيف الدين، علي بن أبي علي بن محمد الآمدي - تحقيق د. عبدالأمير الأعسم - ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب - طبعة مكتبة الفكر العربي - بغداد .
- * متشابه القرآن - للقاضي عبدالجبار بن أحمد، الهمداني، المعتزلي - تحقيق د. عدنان محمد زرزور - دار التراث - القاهرة الطبعة الأولى ١٩٦٩م .
- * مجاز القرآن - للإمام أبي عبيدة، معمر بن المنثى التيمي - حققه وعلق عليه د.

- محمد فؤاد سزكين - الناشر مكتبة الخانجي - القاهرة - ١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م .
- * مجالس العلماء - لأبي القاسم عبدالرحمن بن سحاق الزجاجي - تحقيق عبدالسلام محمد هارون - الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة - ودار الرفاعي بالرياض - الطبعة الثانية ١٤٠٣-١٩٨٣م .
- * المجتمع المغولي (ضوابطه وقوانينه) - تأليف الدكتور سعد بن محمد الغامدي - مطابع الشريف - الرياض - الطبعة الأولى - ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .
- * المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين - للإمام محمد بن حبان البستي - تحقيق محمود إبراهيم زايد - دار الواعي - حلب - الطبعة الأولى - سنة ١٣٩٦هـ .
- * مجمع الأمثال - للإمام أبي الفضل، أحمد بن محمد بن أحمد، النيسابوري، الميداني- تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد - مطبعة السنة المحمدية-١٣٧٤هـ-١٩٥٥م .
- * مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - للحافظ نور الدين الهيثمي - تصوير دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٦٧م .
- * مجموع الفتاوى - لشيخ الإسلام ابن تيمية - جمع وترتيب عبدالرحمن محمد النجدي، وابنه محمد- الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ - دار الإفتاء بالملكة العربية السعودية .
- * مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية - وهي حواشي كل من ملا أحمد، والخيالي، والمرعشي، وعصام الدين الإسفرائيني، والكفوي، على شرح السعد على العقائد النسفية ، كما تشتمل المجموعة على حاشية السيالكوتي على الخيالي ، وحاشية قول أحمد على الخيالي، وحاشية المرعشي على قول أحمد والخيالي ، وغير ذلك - مطبعة كردستان العلمية - مصر ١٣٢٩هـ .
- * مجموعة مشتملة على رسائل في آداب البحث والمناظرة - وهي البدر العلاء في كشف غوامض المقولات ، وآداب البحث للكلنبوي ، وآداب البحث للسمرقندي ،

- وآداب البحث للسيد الشريف - تصحيح العلامة محمود الإمام المنصوري -
مطبعة السعادة - القاهرة - الطبعة الأولى ١٣٥٣ هـ .
- * المجموع شرح المذهب - للإمام الحافظ شيخ الإسلام ، يحيى بن شرف
النووي-إدارة الطباعة المنيرية - القاهرة .
- * المجموع المغيث في غريب القرآن والحديث - للإمام الحافظ محمد بن أبي بكر
عيسى المديني، الإصفهاني - تحقيق عبدالكريم الغرياني - من منشورات مركز
البحث العلمي، بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة - طباعة دار المدني - الطبعة
الأولى ١٤٠٦ هـ-١٩٨٦ م .
- * محاضرات في النصرانية - تأليف الإمام محمد أبوزهرة - دار الفكر العربي -
الطبعة الخامسة -١٣٩٧ هـ-١٩٧٧ م .
- * المحتسب في تبين وجوه شواذ القرآيات والإيضاح عنها - للإمام أبي الفتح،
عثمان بن جني - تحقيق : علي النجدي ناصف - الدكتور عبدالحليم النجار -
الدكتور عبدالفتاح إسماعيل شلبي - من منشورات المجلس الأعلى للشئون
الإسلامية - القاهرة - ١٣٨٦ هـ .
- * المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز - للإمام عبدالحق بن عطية الأندلسي -
تحقيق وتعليق عبدالله بن إبراهيم الأنصاري وزملائه - طبع على نفقة الشيخ
خليفة بن حمد آل ثاني - أمير دولة قطر - ١٣٩٨ هـ-١٩٧٧ م .
- * المحصل = (انظر : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) .
- * محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين- لفخر الدين، محمد بن عمر الرازي-راجعه
وعلق عليه طه عبدالرؤوف سعد-الناشر دارالكتاب العربي-الطبعة
الأولى-١٤٠٤-١٩٨٤ م.
- * المحصول في علم أصول الفقه - لفخر الدين الرازي - تحقيق د. طه جابر فياض
العلواني - منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الطبعة الأولى
- ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .

- * محك النظر في المنطق - للإمام أبي حامد، محمد الغزالي - تصحيح - محمد بدر الدين النعساني - دار النهضة الحديثة - بيروت - ١٩٦٦.
- * المحلى- للإمام علي بن أحمد بن سعيد بن حزم - تصوير دار الآفاق الجديدة - بيروت ، عن الطبعة التى حققها الشيخ أحمد شاكر.
- * المحيط بالتكليف - للقاضي عبد الجبار المعتزلي - تحقيق عمر السيد عزمي - المؤسسة المصرية العامة للتأليف .
- * مختار الصحاح - للإمام محمد بن أبي بكر الرازي - مؤسسة علوم القرآن (بيروت)، ومكتبة النوري (دمشق) - ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م .
- * مختصر التحفة الاثنى عشرية - تأليف شاه عبدالعزيز غلام حكيم الدهلوي - نقله من الفارسية إلى العربية الشيخ غلام محمد بن محيي الدين بن عمر الأسلمي - اختصره وهذبه الشيخ محمود شكري الألوسي - اعتنى بطبعه حسين حلمي الاستنبولي - مكتبة ايشيق استانبول - ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م .
- * مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة - لابن قيم الجوزية - اختصار الشيخ محمد بن الموصلي - تصوير دار الكتب العلمية-بيروت-١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- * المختصر في أخبار البشر (تاريخ أبي الفدا) - للملك المؤيد ، عماد الدين ، إسماعيل بن علي ، أبي الفدا- طبع استانبول - تصوير دار المعرفة - بيروت .
- * المختصر في البلاغة = الشرح المختصر .
- * مختصر المنتهى للإمام ابن حاجب المالكي = (انظر شرح العضد على مختصر المنتهى) .
- * المخصص - للإمام العلامة، أبي الحسن، علي بن إسماعيل النحوي، الأندلسي، المعروف بابن سيده - دار الطباعة الكبرى الأميرية - القاهرة - الطبعة الأولى-١٣٢١هـ .
- * مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين - لشمس الدين، محمد بن أبي بكر، الشهير بابن قيم الجوزية- مطبعة السنة المحمدية-القاهرة ١٣٧٥هـ.

- * مدارك التنزيل وحقائق التأويل، المعروف بتفسير النسفي - للإمام العلامة، أبي البركات، عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي - تصوير دار الكتاب العربي-بيروت .
- * مدخل إلى التصوف الاسلامي - تأليف د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني - دار الثقافة - القاهرة - الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٩م .
- * مذهب السلف القويم - لشيخ الإسلام، تقي الدين، ابن تيمية - ضمن مجموعة الرسائل والمسائل - تحقيق وتعليق الشيخ محمد رشيد رضا- تصوير دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .
- * مرصد الاطلاع على الأمكنة والبقاع - لصفي الدين ، عبدالمؤمن بن عبدالحق، البغدادي ، تحقيق علي محمد البجاوي - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة.
- * مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح- للإمام الملا علي القاري - المكتبة الإمدادية-باكستان - بلاتاريخ .
- * مسائل الإمام أحمد، رواية ابن هانئ النيسابوري - تحقيق زهير الشاويش - المكتب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٠هـ .
- * مسائل الإمام أحمد ، رواية أبي داود - تصوير دار المعرفة - بيروت .
- * المسائل الخلافية في النحو - للإمام أبي البقاء، عبدالله بن الحسين ، العكبري- تحقيق د. عبدالفتاح سليم - طبع مكتبة الأزهر للطباعة والنشر - القاهرة الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .
- * المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة - جمع وتحقيق ودراسة عبدالإله بن سلمان بن سالم الأحمدى - دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض - الطبعة الأولى ١٩٩١م -١٤١٢هـ .
- * المساعد على تسهيل الفوائد-للإمام الجليل، بهاء الدين ، عبدالله بن عبدالرحمن بن عقيل-تحقق د. محمد كامل بركات-من منشورات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى-طباعة دار الفكر-دمشق - الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

- * المسيرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة - للإمام كمال الدين بن الهمام - باعتناء محمد محيي الدين عبدالحميد- المكتبة المحمودية التجارية-القاهرة - الطبعة الأولى .
- * المستصفى من علم الأصول- للإمام أبي حامد، محمد الغزالي - تحقيق محمد مصطفى أبو العلا - مكتبة الجندي - مصر - ١٩٩١-١٩٧١م .
- * المستدرك على الصحيحين - للإمام الحافظ، أبي عبدالله، الحاكم، النيسابوري - طبع دائرة المعارف النظامية - الهند - حيدر آباد الدكن -تصوير دار المعرفة-بيروت .
- * المستقصى في أمثال العرب - للإمام العلامة، أبي القاسم، جار الله، محمود بن عمر الزمخشري- طباعة دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن-١٣٨١هـ-١٩٦٢م - تصوير دار الكتب العلمية-بيروت ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م .
- * مسند أبي يعلى الموصلي - للإمام الحافظ أحمد بن علي بن المثنى التميمي - حققه وخرج أحاديثه حسين سليم أسد - طباعة دار المأمون للتراث - دمشق - الطبعة الثانية ١٤١٠هـ-١٩٨٩م .
- * مسند الإمام أحمد - للإمام أحمد بن حنبل الشيباني - المطبعة الميمنية- مصر -١٣١٣هـ- تصوير دار صادر - بيروت .
- * مسند الإمام أحمد - للإمام أحمد بن حنبل ، الشيباني - تحقيق الشيخ أحمد شاكر ، وآخرون - دار المعارف - مصر .
- * المسند - للإمام الطيالسي ، سليمان بن داود بن الجارود الفارسي ، البصري - طبع بمطبعة دائرة المعارف النظامية - الهند - حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى ١٣٢١هـ .
- * المسودة في أصول الفقه - تصنيف آل تيممة - جمعها شهاب الدين، أحمد بن محمد بن عبدالغني الحراني، الدمشقي - تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد- الناشر دار الكتاب العربي - بيروت .

- * مشكل إعراب القرآن- للإمام، أبي محمد، مكّي بن أبي طالب القيسي - تحقيق
د. حاتم صالح الضامن- طباعة مؤسسة الرسالة- الطبعة الثانية
١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.
- * مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار - للإمام يحيى بن حمزة العلوي-
تحقيق د. محمد السيد الجليند- الدار اليمنية للنشر - الطبعة الثالثة سنة
١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م .
- * مشكل الحديث وبيانه - للإمام الحافظ محمد بن الحسن بن فورك -دائرة
المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - ١٣٠٩هـ- تصوير دار الكتب العلمية -
بيروت - ١٤٠٠-١٩٨٠م .
- * مصابيح السنة - للإمام الحافظ ، محيي السنة ، ركن الدين ، الحسين بن
مسعود بن محمد ، الفراء ، البغوي - تحقيق د. يوسف عبدالرحمن المرعشلي -
محمد سليم سمارة - جمال حمدي الذهبي - دار المعرفة- بيروت-
١٤٠٧هـ-١٩٨٧م .
- * مصارعة الفلاسفة - للإمام محمد بن عبدالكريم الشهرستاني - تحقيق وتعليق
سهير محمد مختار - الطبعة الأولى - ١٩٧٦م .
- * مصباح الزجاجاة في زوائد ابن ماجة - للحافظ شهاب الدين البوصيري - تحقيق
محمد الكشناوي - دار العربية للطباعة والنشر - بيروت - ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .
- * مصباح الزجاجاة في زوائد ابن ماجة-للحافظ شهاب الدين البوصيري ، أحمد بن
أبي بكر - تحقيق موسى محمد علي - د. عزت علي عطية - طبع دار الكتب
الحديثة-القاهرة .
- * مصباح العلوم في معرفة الحي القيوم - لأحمد بن الحسن الرصاص -أعده للطبع
د. محمد عبدالسلام كفاقي - منشورات جامعة بيروت - ١٩٧١م .
- * المصباح المنير في غريب الشرح الكبير - للعلامة أحمد بن محمد الفيومي - دار
الكتب العلمية -بيروت -١٣٩٨هـ-١٩٧٨م .

- * المصنف في الأحاديث والآثار - للإمام الحافظ ، أبي بكر ابن أبي شيبة- تحقيق نخبة من العلماء - الدار السلفية- الهند- الطبعة الثانية -١٣٩٩هـ-١٩٧٩م .
- * المطالب العالية - تأليف فخر الدين، محمد بن عمر، الرازي - تحقيق د. أحمد السقا- طبعة دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧م .
- * المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية - للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - تحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي -المطبعة العصرية - الكويت- ١٣٩٠هـ.
- * مطالع الأنظار شرح طوابع الأنوار - تأليف شمس الدين، محمود بن عبدالرحمن ابن أحمد أبوالثناء، الأصفهاني - طبعة دار الطباعة العامرة سنة ١٣١١هـ- بهامش كتاب شرح المواقف للشريف الجرجاني .
- * المطلع شرح متن إيساغوجي - لشيخ الإسلام، أبي يحيى، زكريا الأنصاري، وعليه حاشية الشيخ يوسف الحفناوي - طبع مصطفى البابي الحلبي - القاهرة- الطبعة الأولى -١٣٥١هـ-١٩٣٣م .
- * المطول = الشرح المطول على تلخيص المفتاح .
- * معالم أصول الدين - لفخر الدين، محمد بن عمر، الرازي - راجعه وعلق عليه - طه عبدالرؤوف سعد- الناشر دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- * معالم التنزيل ، المسمى (تفسير البغوي) للإمام الحافظ، أبي محمد، الحسين بن مسعود الفراء البغوي - بهامش تفسير الخازن- مطبعة مصطفى البابي الحلبي- مصر -الطبعة الثانية -١٣٧٥هـ- ١٩٥٥م .
- * معالم سطح الأرض - تأليف د. جودة حسنين جوده- دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية -١٩٨٥م .
- * معالم السنن - للإمام الحافظ أبي سليمان الخطابي - وهو شرح على سنن أبي داود - ومعه مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري وكتاب تهذيب ابن القيم لمعالم السنن - تحقيق محمد حامد الفقي - مطبعة السنة

- المحمدية-١٣٦٩هـ-تصوير دار المعرفة - بيروت .
- * معالم الفلسفة الإسلامية - تأليف محمد جواد مغنية - دار القلم - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٧٣م .
- * معاني القرآن - للأخفش الأوسط، سعيد بن مسعدة - تحقيق د. عبدالأمير محمد أمين - عالم الكتب - بيروت - ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .
- * الاعتبار في الحكمة - لأبي البركات، هبة الله البغدادي - طبعة حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٨هـ .
- * المعتزلة - تأليف زهدي جار الله - المطبعة الأهلية- بيروت - سنة ١٩٧٤م .
- * المعتمد في أصول الفقه - للإمام أبي الحسين، محمد بن علي بن الطيب، البصري المعتزلي - اعتنى به وحققه محمد حميد الله- نشر المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية- دمشق - الطبعة الأولى- ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م .
- * المعتمد في أصول الدين - للإمام العلامة محمد بن الحسين، أبي يعلى الموصلي - تحقيق د. وديع زيدان حداد - دار المشرق- بيروت .
- * المعجب في تلخيص أخبار المغرب - لعبدالواحد المراكشي - علق عليه محمد سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي - دار الكتاب - الدار البيضاء - الطبعة السابعة - ١٩٧٨م .
- * معجزة الاستشفاء بالعسل والغذاء الملكي - تأليف د. حسان شمسي باشا - قدم له د. محمد علي البار - مكتبة السوادى - جدة - الطبعة الثانية ١٤١١هـ-١٩٩١م .
- * معجم الأدباء - لأبي عبدالله، ياقوت بن عبدالله، الحموي - تصوير دار الفكر - بيروت - سنة ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م .
- * معجم الأعلام - تأليف بسام عبدالهادي الجابي - الجابي والجفان للطباعة والنشر - الطبعة الأولى - ١٤٠٧هـ .
- * معجم الألفاظ التاريخية للعصر المملوكي - تأليف محمد أحمد دهمان - دار

- الفكر المعاصر - بيروت - دمشق - الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .
- * معجم البلاغة العربية - تأليف د. بدوي طبانة - دار العلوم الرياض - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .
- * معجم البلدان - لشهاب الدين، ياقوت بن عبدالله، الحموي - دار صادر، ودار بيروت، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
- * معجم الشعراء - للإمام أبي عبيدالله ، محمد بن عمران المرزباني - ومعه كتاب المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء، للإمام الحسن بن بشر الآمدي - تصحيح وتعليق د. ف . كرنكو - طباعة مكتبة القدسي - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- * معجم العلماء العرب - تأليف باقر أمين الورد - راجعه الأستاذ كوركيس عواد - عالم الكتب - مكتبة النهضة العربية - سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .
- * المعجم الكبير - للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني - تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي - الدار العربية للطباعة - بغداد - الطبعة الثانية .
- * المعجم الفلسفي - تأليف جميل صليبا - دار الكتاب اللبناني بيروت - ١٩٨٢م .
- * المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية بالقاهرة - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
- * المعجم المختص (بالمحدثين) - للإمام شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان، الذهبي - تحقيق د. محمد الحبيب الهيلة - مكتبة الصديق للنشر والتوزيع - الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .
- * معجم المطبوعات العربية والمعربة - جمعة ورتبه يوسف إليان سركيس - الناشر مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - بلاتاريخ .
- * معجم مقاييس اللغة - لأبي الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا - تحقيق عبدالسلام هارون - دار الكتب العلمية - إيران - قم، بلاتاريخ .
- * معجم المؤلفين - تأليف عمر رضا كحالة - الناشر مكتبة المثنى - بيروت - دار

- إحياء التراث العربي - بيروت .
- * مع الطب في القرآن الكريم - تأليف - د. عبد الحميد دياب، ود. أحمد قرقوز - مؤسسة علوم القرآن - دمشق - بيروت - الطبعة السادسة - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- * المعلم بفوائد مسلم - للإمام أبي عبد الله، محمد بن علي بن عمر، المازري - تحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر - طبع دار الغرب الإسلامي - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٩٢م .
- * المعونة في الجدل - للإمام أبي إسحاق الشيرازي - تحقيق وتقديم عبد المجيد التركي - دار الغرب الإسلامي - الطبعة الأولى ١٤٠٨ - ١٩٨٨م .
- * معيار العلم في فن المنطق - للإمام أبي حامد، محمد الغزالي - تحقيق محمد مصطفى أبوالعلا - مكتبة الجندي - مصر - ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .
- * معيد النعم ومبيد النقم - للإمام شيخ الإسلام، تاج الدين، عبد الوهاب السبكي - تحقيق محمد علي النجار - أبوزيد شلبي - محمد أبوالعيون - نشر مكتبة الخانجي - القاهرة - ومكتبة المثنى - بغداد - طبع بدار الكتاب العربي بمصر - الطبعة الأولى - ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م .
- * المغني في أبواب التوحيد والعدل - للإمام القاضي، أبي الحسن، عبد الجبار بن أحمد، الهمداني - تحقيق نخبة من العلماء - نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر - الدار المصرية للتأليف والترجمة - طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م .
- * المغني في الضعفاء - للحافظ، شمس الدين، محمد بن أحمد، الذهبي - تحقيق د. نور الدين عتر - دار المعارف - حلب .
- * مغني اللبيب عن كتب الأعاريب - لجمال الدين، ابن هشام، الأنصاري - تحقيق د. مازن المبارك ، ومحمد علي حمد الله - دار نشر الكتب الإسلامية - باكستان - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
- * مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج - للشيخ محمد الشرييني

- الخطيب- مطبعة مصطفى البابي الحلبي -١٣٧٧هـ-١٩٥٨م .
- * المغول - تأليف الدكتور السيد الباز العريني - طباعة دار النهضة العربية - بيروت ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م .
- * مغول إيران بين المسيحية والإسلام - تأليف د. مصطفى طه بدر - دار الفكر العربي - بلاتاريخ .
- * المغول في التاريخ-تأليف د. فؤاد عبدالمعطي الصياد - دار النهضة العربية بيروت-١٩٨٠م .
- * مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة -للإمام شمس الدين، أبي عبدالله، محمد بن أبي بكر، الشهير بابن قيم الجوزية - تصوير الكتب العلمية-بيروت .
- * مفتاح السعادة ومصباح السيادة - لطاش كبري زاده - دار الكتب العلمية بيروت-١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .
- * مفرج الكروب في أخبار بني أيوب - تأليف جمال الدين، محمد بن سالم بن واصل- تحقيق وتعليق د. جمال الدين الشياك ، والدكتور حسنين محمد ربيع ، والدكتور سعيد عبدالفتاح عاشور - نشر المكتبة الفيصلية عن الطبعة المصرية .
- * المفردات في غريب القرآن - للإمام أبي القاسم، الحسين بن محمد، الأصفهاني - تحقيق محمد سيد كيلاني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر-١٣٨١هـ-١٩٦١م .
- * مقاتل الطالبين - لأبي الفرج الإصفهاني - تحقيق السيد أحمد صقر - دار المعرفة - بيروت .
- * المقاصد-لسعد الدين، مسعود بن عمر، التفتازاني ، بهامش شرح المقاصد= (انظر : شرح المقاصد) .
- * مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - لأبي الحسن الأشعري- عنى بتصحيحه هلموت ريتز - نشر فرانز شتاينر - المانيا -١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م - الطبعة الثالثة.

- * المقتضب - للإمام أبي العباس ، محمد بن يزيد المبرد - تحقيق محمد عبدالخالق عزيمة - نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، بوزارة الأوقاف بمصر - القاهرة ١٣٩٩هـ .
- * مقدمة ابن خلدون - للعلامة عبدالرحمن بن خلدون - دار الشعب - مصر - بلا تاريخ .
- * المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد - للإمام برهان الدين ، إبراهيم بن محمد ، ابن مفلح - تحقيق د. عبدالرحمن بن سليمان العثيمين - مكتبة الرشد - الرياض - الطبعة الأولى - ١٤١٠-١٩٩٠ .
- * المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى - لأبي حامد، محمد بن محمد، الغزالي - اعتنى به محمد مصطفى أبوالعلا - مكتبة الجندي - مصر .
- * ملتقى الأبحر - للإمام العلامة إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي - تحقيق ودراسة الشيخ وهبي سليمان غاوجي الألباني - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م .
- * الملل والنحل - للإمام محمد بن عبدالكريم الشهرستاني - تحقيق محمد سيد كيلاني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م .
- * من أفلاطون إلى ابن سينا - تأليف جميل صليبا - دار الأندلس - الطبعة الرابعة - بلاتاريخ .
- * مناهج الأدلة في عقائد الملة - لابن رشد الحفيد - تحقيق د. محمود قاسم - مطبعة مخيم مصر - الطبعة الثانية .
- * مناهج العقول في شرح منهاج الأصول - للإمام محمد بن الحسن البدخشي - مطبعة محمد علي صبيح - مصر .
- * المنتظم في تاريخ الملوك والأمم - لأبي الفرج، عبدالرحمن بن الجوزي - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى - ١٣٥٧هـ .
- * منح الجليل شرح مختصر خليل - للشيخ محمد عlish - دار الفكر -

بيروت-١٤٠٤هـ-١٩٨٤م .

- * المنحول من تعليقات الأصول-لحجة الإسلام، أبي حامد، محمد بن محمد الغزالي- تحقيق د. محمد حسن هيتو-دار الفكر-دمشق-الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م .
- * المنصف - للإمام أبي الفتح ، عثمان بن جني - وهو شرح على كتاب التصريف للإمام أبي عثمان المازني - تحقيق لجنة من الأستاذين : إبراهيم مصطفى وعبدالله أمين - طبع ونشر مكتبة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة- الطبعة الأولى - ١٣٧٣هـ-١٩٥٤م .
- * المنقذ من الضلال - لأبي حامد الغزالي - مع أبحاث في التصوف لعبد الحليم محمود - دار الكتب الحديثة - مصر .
- * من كلام أبي زكريا، يحيى بن معين، في الرجال- تحقيق د. أحمد محمد نور سيف من منشورات مركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى - طباعة دار المأمون للتراث- دمشق - الطبعة الأولى - ١٤٠٠هـ .
- * منهاج السنة النبوية - تأليف تقي الدين، ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام - تحقيق د. محمد رشاد سالم - نشر جامعة محمد بن سعود - الرياض - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .
- * المنهاج في ترتيب الحجاج - للإمام أبي الوليد، سليمان بن خلف، الباجي - تحقيق عبد المجيد تركي - دار الغرب الإسلامي - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٧م .
- * المنهاج في شعب الإيمان- للإمام أبي عبدالله، الحسين بن الحسن، الحلبي - تحقيق حلمي محمد فوده - دار الفكر -الطبعة الأولى- ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م .
- * المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد - للإمام، مجير الدين ، عبدالرحمن بن محمد ، العليمي - تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد- راجعه عادل انويهض -عالم الكتب بيروت -١٤٠٤هـ .
- * منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة - عرض ونقد - تأليف د. أحمد بن

- عبد اللطيف بن عبد الله آل عبد اللطيف - نشر مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية- الرياض - الطبعة الأولى ١٤١٤هـ-١٩٩٣م .
- * المنهج الإيماني للدارسات الكونية في القرآن الكريم - تأليف د. عبد العليم عبد الرحمن خضر - الدار السعودية للنشر - جدة - الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م .
- * منهج المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام في الاستدلال على وجود الله تعالى - عرض ونقد - رسالة دكتوراه من قسم العقيدة، بجامعة أم القرى- إعداد الطالب يوسف محمد صالح الأحمد - إشراف الاستاذ الدكتور أحمد المهدي .
- * موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان - للحافظ، نور الدين، علي بن أبي بكر، الهيثمي- تحقيق محمد عبدالرازق حمزة - المطبعة السلفية - مصر .
- * المواقف في علم الكلام - لعضد الدين، عبدالرحمن الإيجي - عالم الكتب - بيروت- بلاتاريخ .
- * مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح - لابن يعقوب المغربي = (انظر: شروح التلخيص) .
- * المؤلف والمختلف في أسماء الشعراء وألقابهم وأنسابهم - للإمام ، أبي القاسم ، الحسن بن بشر الأمدي = (انظر: معجم الشعراء للمرزباني) .
- * موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية - تأليف الدكتور أحمد شلبي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الثانية عشر -١٩٨٧م .
- * الموسوعة العربية الميسرة - بإشراف محمد شفيق غربال- تصوير دار إحياء التراث العربي- بيروت .
- * موسوعة الفلسفة - تأليف د. عبدالرحمن بدوي - طبع المؤسسة العربية للدارسات والنشر - بيروت - الطبعة الأولى - سنة ١٩٨٤م .
- * الموطأ - للإمام مالك بن أنس- تصحيح محمد فؤاد عبدالباقي - عيسى البابي الحلبي - القاهرة- ١٩٥١م .

- * موقف البشر تحت سلطان القدر- للعلامة مصطفى صبري - دار الهجرة - بيروت- دمشق - بلاتاريخ .
- * موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين - تأليف الإمام مصطفى صبري - دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٤٠١هـ-١٩٨١م .
- * ميزان الاعتدال في نقد الرجال- لمحمد بن أحمد، شمس الدين، الذهبي- تحقيق محمد علي البجاوي - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت .

(ن)

- * النبوات - تأليف تقي الدين، أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام، ابن تيمية - دراسة وتحقيق : محمد عبدالرحمن عوض - الناشر دار الكتاب العربي - بيروت- الطبعة الثانية ١٤١١هـ- ١٩٩١م .
- * النجاة - لأبي علي، الحسين بن سينا - مصطفى البابي الحلبي- مصر - الطبعة الثانية - ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م .
- * النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة - لجمال الدين، يوسف بن تغري بردي - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ١٣٨٣هـ-١٩٦٣م .
- * النحو الوافي - تأليف الأستاذ عباس حسن - دار المعارف بمصر - الطبعة الخامسة.
- * نخبة الدهر في عجائب البر والبحر - للشيخ محمد بن أبي طالب ، المعروف بشيخ الربوة طبع في بطرس بورغ - ١٢٨١هـ-١٨٦٥- تصوير بيروت .
- * نزهة النظر شرح نخبة الفكر - للإمام الحافظ، شهاب الدين، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - طباعة المكتبة العلمية - المدينة المنورة .
- * نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان - للخطيب الجوهري، علي بن داود، الصيرفي - تحقيق د. حسن حبشي - مطبعة دار الكتب - مصر - ١٩٧٠م .
- * نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - تأليف د. علي سامي النشار- دار المعارف-مصر - الطبعة السابعة-١٩٧٧م .

- * نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة - تأليف الشيخ محمد الطنطاوي - تعليق
عبدالعظيم الشناوي، ومحمد عبدالرحمن الكردي - الطبعة الثانية
١٣٨٩هـ-١٩٦٩م - من غير ذكر الناشر .
- * نظم العقيان في أعيان الأعيان- للحافظ جلال الدين السيوطي - تحرير د. فيليب
حتى- تصوير المكتبة العلمية -بيروت .
- * نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريديّة
والأشعرية- للعلامة عبدالرحيم بن علي ، الشهير بشيخ زاده - عنى بتصحيحه
السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي - مطبعة التقدم الطبعة الثانية -
القاهرة .
- * نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب - للإمام أحمد بن محمد ، المقرئ ،
التلمساني - تحقيق د. إحسان عباس - دار صادر - بيروت -
١٣٨٨هـ-١٩٦٨م .
- * النكت على كتاب ابن الصلاح - للإمام الحافظ ، شيخ الإسلام، أحمد بن علي
بن حجر العسقلاني - تحقيق ودراسة د. ربيع بن هادي - من منشورات المجلس
العلمي لإحياء التراث الإسلامي، بالجامعة الإسلامية، بالمدينة المنورة - الطبعة
الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .
- * نهاية الأقدام في علم الكلام - للإمام عبدالكريم الشهرستاني- حرره وصححه
الفردجيوم - من غير ذكر المطبعة والتاريخ .
- * نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم - للإمام الحافظ أبي الفدا إسماعيل بن
عمر بن كثير - تحقيق الشيخ محمد فهمي أبوعبيد - الناشر مكتبة النصر
الحديثة - الرياض - الطبعة الأولى -١٩٦٨م .
- * نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول - لجمال الدين، عبدالرحيم بن الحسن ،
الإسنوي - ومعه سلم الوصول لشرح نهاية السؤل - عنيت بنشره جمعية نشر
الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٣٤٥هـ- المطبعة السلفية - تصوير عالم الكتب -

بيروت - ١٩٨٢م .

* نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول - تأليف جمال الدين، عبدالرحيم الاسنوي - مطبعة محمد علي صبيح - مصر .

* النهاية في غريب الحديث والأثر- لمجد الدين، المبارك بن محمد الجزري، المعروف بابن الأثير - تحقيق طاهر الزاوي، ومحمود الطناحي - المكتبة الإسلامية - القاهرة.

* نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج- لشمس الدين، محمد بن أحمد، الرملي -الناشر المكتبة الإسلامية - المطبعة الميمنية - مصر -١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .

* النور السافر عن أخبار القرن العاشر - لمحيي الدين، عبدالقادر بن شيخ العيدروسي - دار الكتب العلمية - بيروت -١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .

* نيل الابتهاج بتطريز الديباج- للعلامة أحمد بابا التنبكتي - إشراف وتقديم عبدالحميد عبدالله الهرامة - منشورات كلية الدعوة الإسلامية - ليبيا - طرابلس- الطبعة الأولى- ١٩٨٩م .

(هـ)

* هدية العارفين ، أسماء المؤلفين ، وآثار المصنفين - للشيخ إسماعيل باشا البغدادي- تصوير دار العلوم الحديثة - بيروت - عن طبعة استانبول .

(و)

* الوافي بالوفيات - لصلاح الدين، خليل بن أيبك الصفدي - باعتناء هلموت ريتز- دار النشر فرانز شتاينر - فيسبادن -١٤٠١هـ-١٩٨١م .

* الوجدانية - تأليف د. بركات عبدالفتاح دويدار -الناشر مكتبة النهضة المصرية- القاهرة بلاتاريخ .

* الوسيط في علوم مصطلح الحديث - تأليف الدكتور محمد بن محمد أبوشهبة - طبع ونشر عالم المعرفة - جدة - الطبعة الأولى- ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .

(١٨٣١)

- * الوصول إلى الأصول - لشرف الإسلام، أحمد بن علي، البغدادي - تحقيق د. عبد الحميد علي أبوزنيد - مكتبة المعارف - الرياض - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- * الوفيات - لأبي العباس، أحمد بن حسن، الشهير بابن قنفذ القسطنطيني - تحقيق عادل نويهض - دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الرابعة ١٤٠٣هـ .
- * وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - لشمس الدين، أحمد بن محمد بن خلكان - تحقيق د. إحسان عباس - دار صادر - بيروت - بلاتاريخ .

(ي)

- * اليهودية - تأليف الدكتور أحمد شلبي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الخامسة - ١٩٧٨م .

الدوريات

(١٨٣٢)

- * مجلة الأزهر - القاهرة - عدد شهر محرم سنة ١٣٦٠هـ - مقال للدكتور محمد غلاب بعنوان «الكلام والمتكلمون» .
- * مجلة الإسلام - القاهرة - عدد ٣٤ للسنة السابعة سنة ١٣٥٧هـ - شهر شعبان - مقال للشيخ إبراهيم الجبرتي عن المذهب الفقهي للسعد.
- * مجلة الشريعة - إصدار كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض - العدد (١٥) السنة ١٤٠٤هـ .

*

:

(أ)

فهرس الجزء الرابع

١٤٣٦-١٣٤٧	المبحث العاشر : الرؤية
١٣٤٧	عرض المسائل
١٣٥٢-١٣٤٨	المسألة الأولى : جواز رؤيته تعالى
١٣٥٥-١٣٥٢	المسألة الثانية : وقوع الرؤية في الآخرة
١٣٥٧-١٣٥٥	المسألة الثالثة : كيفية الرؤية
١٣٥٨	النقد
١٣٦٣-١٣٥٨	- مقدمة في آراء الفرق في الرؤية
١٣٦٤	- نقد المسألة الأولى: جواز رؤيته تعالى
١٣٨٢-١٣٦٤	نقد الأدلة العقلية
١٤٠٠-١٣٨٢	نقد الأدلة السمعية
١٤٠٠	- نقد المسألة الثانية: وقوع رؤيته بالآخرة
١٤٠١-١٤٠٠	نقد استدلاله بالإجماع
	نقد استدلاله بالآيات على وقوع الرؤية
١٤١٩-١٤٠١	-١ نقد استدلاله بالآية الأولى
١٤٢٣-١٤٢٠	-٢ نقد استدلاله بالآية الثانية
١٤٢٥-١٤٢٣	-٣ نقد استدلاله بالآية الثالثة

(ب)

- ١٤٣١-١٤٢٨ نقد استدلاله بالنصوص من السنة
- ١٤٣٦-١٤٣١ نقد المسألة الثالثة : كيفية الرؤية
- ١٧٤٣-١٤٣٧ * الباب الرابع : أفعال الله تعالى
- ١٤٣٩-١٤٣٧ تمهيد
- ١٦٤١-١٤٤٠ الفصل الأول : خلق أفعال العباد وتفاريع الأفعال والقضاء والقدر
- ١٥٦٩-١٤٤٠ المبحث الأول : خلق أفعال العباد
- ١٤٤٥-١٤٤٠ - رأي السعد :
- ١٤٦٠-١٤٤٦ - أدلة السعد على خلق الله تعالى لأفعال العباد
- ١٤٥١-١٤٤٦ أولاً: الأدلة العقلية
- ١٤٤٦ الدليل الأول
- ١٤٤٧ الدليل الثاني
- ١٤٤٨-١٤٤٧ الدليل الثالث
- ١٤٤٨ الدليل الرابع
- ١٤٤٩ الدليل الخامس
- ١٤٤٩ الدليل السادس والسابع
- ١٤٥١-١٤٥٠ الدليل الثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر
- ١٤٦٠-١٤٥١ ثانياً: الأدلة النقلية

(ج)

وهو على قسمين :

١٤٥٧-١٤٥٢

القسم الأول : الأدلة من الكتاب

١٤٥٢

النوع الأول من أدلة الكتاب

١٤٥٣

النوع الثاني من أدلة الكتاب

١٤٥٤

النوع الثالث من أدلة الكتاب

١٤٥٦

النوع الرابع والخامس من أدلة الكتاب

١٤٥٧

النوع السادس من أدلة الكتاب

١٤٦٠-١٤٥٧

القسم الثاني : الأدلة من السنة

١٤٦١

النقد -

مقدمة في تاريخ نشوء الخلاف في أفعال العباد ومذاهب الفرق فيها ١٤٦١-١٤٨٨

نقد رأي السعد في أفعال العباد من حيث الجملة مع بيان حقيقة

١٥٠٧-١٤٨٨

الكسب عنده

١٥٤٥-١٥٠٧

نقد أدلته العقلية -

١٥١٠-١٥٠٧

نقد الدليل الأول -

١٥٢١-١٥١٠

نقد الدليل الثاني -

١٥٢٩-١٥٢١

نقد الدليل الثالث -

١٥٣٤-١٥٢٩

نقد الدليل الرابع -

١٥٣٦-١٥٣٤

نقد الدليل الخامس والسادس -

(د)

١٥٣٨-١٥٣٧	- نقد الدليل السابع
١٥٤٠-١٥٣٨	- نقد الدليل الثامن
١٥٤٢-١٥٤٠	- نقد الدليل التاسع
١٥٤٥-١٥٤٢	- نقد الدليل العاشر والحادي عشر
١٥٦٩-١٥٤٦	- نقد الأدلة النقلية
١٥٥٧-١٥٤٩	- نقد الأدلة الناصة على خلق أفعال العباد
١٥٦٠-١٥٥٧	- نقد الأدلة الدالة على خلق الله تعالى لكل شيء
١٥٦٩-١٥٦٠	- نقد الأدلة الدالة على تقدير الله تعالى الأشياء
١٦٢٣-١٥٧٠	المبحث الثاني : تفاريع الأفعال
١٥٧١	المطلب الأول : التوليد
١٥٧٩-١٥٧٣	النقد
١٥٨٢-١٥٨٠	المطلب الثاني : الهداية والضلال والختم والطبع
١٥٨٩-١٥٨٢	النقد
١٥٩٠	المطلب الثالث : التوفيق والخذلان
١٥٩٢-١٥٩٠	النقد
١٦٢٣-١٥٩٣	المطلب الرابع : الأجل والرزق والتسجير
١٥٩٦-١٥٩٣	أ- الأجل
١٦٠٧-١٥٩٦	النقد

(هـ)

١٦١٠-١٦٠٨	ب- الرزق
١٦٢٠-١٦١٠	النقد
١٦٢١	ج- التسعير
١٦٢٣-١٦٢٢	النقد
١٦٢٤	المبحث الثاني : القضاء والقدر
١٦٣٠-١٦٢٤	رأى السعد
١٦٤١-١٦٣٠	النقد
١٦٩٣-١٦٤٢	الفصل الثاني : الحسن والقبح
١٦٤٢	رأى السعد
	- أدلته على الحسن والقبح الشرعيين
١٦٤٥-١٦٤٤	- الدليل الأول والثاني والثالث
١٦٤٧-١٦٤٥	- الدليل الرابع (مغلطة الجذر الأصم)
١٦٤٨-١٦٤٧	- الدليل الخامس والسادس
١٦٤٨	النقد
١٦٥٧-١٦٤٨	مقدمة في آراء الفرق في الحسن والقبح
١٦٦٧-١٦٥٧	نقد رأي السعد في أقسام الحسن والقبح
١٦٦٧-	نقد أدلة السعد على إثبات الحسن والقبح الشرعيين
١٦٦٩-١٦٦٧	نقد الدليل الأول

(و)

١٦٧٢-١٦٦٩	نقد الدليل الثاني	
١٦٧٤-١٦٧٣	نقد الدليل الثالث	
١٦٨١-١٦٧٤	نقد الدليل الرابع (مغلطة الجذر الأصم)	
١٦٨٥-١٦٨١	نقد الدليل الخامس	
١٦٨٦-١٦٨٥	نقد الدليل السادس	
١٦٨٧-١٦٨٦	نقد الدليل السابع	
١٦٩٣-١٦٨٧	المذهب المختار والأدلة عليه	-
١٧١٤-١٦٩٤	الفصل الثالث : التكليف بما لا يطاق	-
١٧٠٠-١٦٩٤	راي السعد وتحريره لمحل النزاع وأدلته	
١٧١٤-١٧٠٠	النقد	
١٧٤٣-١٧١٥	الفصل الرابع : تعليل أفعال الله تعالى	-
١٧١٧-١٧١٥	عرض رأي السعد وأدلته	-
١٧١٧	النقد	
١٧٣٣-١٧٢١	نقد أدلة نفاة تعليل أفعال الله تعالى	
١٧٢٤-١٧٢١	نقد دليلي القسم الأول : ما أفاد عموم السلب ولزوم النفي	
١٧٢٣-١٧٢١	نقد الدليل الأول	
١٧٢٤-١٧٢٣	نقد الدليل الثاني	
١٧٣٠-١٧٢٤	نقد دليلي القسم الثاني: ما أفاد سلب العموم ونفي اللزوم	

(ز)

١٧٢٨-١٧٢٤	نقد الدليل الأول
١٧٣٠-١٧٢٨	نقد الدليل الثاني
١٧٣٣-١٧٣٠	نقد أدلة أخرى للقائلين بنفي التعليل
١٧٤٣-١٧٣٤	المذهب المختار والأدلة عليه -

(أ)

فهرس الجزء الأول

	* كلمة شكر وتقدير
أ-	* المقدمة
٤٠٧-١	* الباب الأول : عصر التفتازاني وحياته
١٤٥-١	الفصل الأول : عصر التفتازاني
٣٩-١	- المبحث الأول : الحالة السياسية
٩١-٤٠	- المبحث الثاني : الحالة العمرانية والاجتماعية
١٠١-٩٣	- المبحث الثالث : الحالة العلمية
١٤٥-١٠٢	- المبحث الرابع : علم الكلام في عصر السعد وموقف أهل السنة منه
١٠٣-١٠٢	الفقرة الأولى : تعريف علم الكلام
١٢٦-١٠٣	الفقرة الثانية : نشأة علم الكلام وتطوره
١٣٥-١٢٧	الفقرة الثالثة : موقف ابن تيمية من علم الكلام
١٣٩-١٣٥	الفقرة الرابعة : موقف ابن القيم من علم الكلام
١٤٠-١٣٩	الفقرة الخامسة : موقف تاج الدين السبكي
١٤١-١٤٠	الفقرة السادسة : موقف ابن خلدون من علم الكلام
١٤٥-١٤١	الفقرة السابعة : موقف ابن الوزير اليماني
٤٠٧-١٤٦	الفصل الثاني : حياة التفتازاني
١٦١-١٤٦	- المبحث الأول : حياته الاجتماعية

(ب)

- المطلب الأول : اسمه ، ونسبه ، وكنيته ، ولقبه ١٥١-١٤٦
- المطلب الثاني : مولده ، ونشأته ، وأسرته ١٦١-١٥٢
- المبحث الثاني : حياته العلمية ٢٩٥-١٦٢
- المطلب الأول : طلبه العلم وأشهر شيوخه ١٧٦-١٦٢
- المطلب الثاني : رحلاته ووظائفه العلمية ١٨٢-١٧٧
- المطلب الثالث : تلامذته ٢٠١-١٨٣
- المطلب الرابع : مكانته بين أقرانه ٢٣٦-٢٠٢
- المطلب الخامس : ثناء العلماء عليه ٢٤٠-٢٣٧
- المطلب السادس : مصنفاته ووفاته ٢٩٥-٢٤١
- الفقرة الأولى : مصنفاته ٢٨٧-٢٤١
- الفقرة الثانية : وفاته ٢٩٥-٢٨٨
- المبحث الثالث : منهج السعد في الإلهيات ٤٠٧-٢٩٦
- الفقرة الأولى : تقسيم الأدلة عند السعد ٢٩٨-٢٩٦
- الفقرة الثانية: منهج السعد في توزيع دليلي العقل والنقل على المطالب العقدي ٣٠٠-٢٩٨
- الفقرة الثالثة : موقف السعد من الأدلة النقلية ٣٠٥-٣٠٠
- الفقرة الرابعة : موقف السعد من تعارض العقل والنقل ٣١١-٣٠٥
- الفقرة الخامسة : الدلائل والقواعد العقلية الكلية (منهجه العقلي) ٣٦٧-٣١٢

(ج)

- الدلائل الكية
٣٥٨-٣١٢
١- دليل السبر والتقسيم ٣٢٠-٣١٣
٢- دليل القياس الشمولي وقياس الغائب على الشاهد ٣٣٢-٣٢٠
٣- دليل بطلان الدور والتسلسل ٣٣٦-٣٣٣
٤- دليل امتناع الترجيح بلا مرجح ٣٣٩-٣٣٦
٥- دليل ثبوت المشتق يؤذن بثبوت مأخذ الاشتقاق ٣٣٩
٦- دليل المماثلة في الحقيقة تقتضي الاشتراك في الحكم ٣٤١-٣٤٠
٧- دليل لا أولوية لعدد على عدد ٣٤٥-٣٤١
٨- دليل مالا دليل عليه يجب نفيه ٣٤٩-٣٤٥
٩- دليل الاشتراك في صفة يستلزم التركيب ٣٥١-٣٤٩
١٠- دليل كون الأثر على صفة يستلزم كون المؤثر على صفة ما ٣٥٢-٣٥١
١١- دليل الآيات الكونية ٣٥٤-٣٥٢
١٢- دليل الضرورة العقلية ٣٥٧-٣٥٤
١٣- دليل الفطرة ٣٥٨-٣٥٧
١٤- دليل الواحد أليق بكمال التوحيد ٣٥٨
- أشهر القواعد العقلية ٣٦٧-٣٥٨
الفقرة السادسة : الدلائل النقلية (منهجه النقلية) ٤٠٧-٣٦٧
- استدلاله بالنص ٣٧٤-٣٦٨
- استدلاله بالظاهر ٣٨٠-٣٧٤
- استدلاله بالمفهوم ٣٨٨-٣٨٠
- استدلاله بالمتواتر والآحاد من السنة ٤٠٠-٣٨٨
- استدلاله بالإجماع ٤٠٧-٤٠١

(د)

فهرس الجزء الثاني

- * الباب الثاني : وجود الله تعالى وأسمائه الحسنی ٧٦٣-٤٠٨
- = الفصل الأول : وجود الله تعالى ٦٦٣-٤٠٨
- تمهيد ٤١٠-٤٠٨
- المبحث الأول عرض أدلة التفتازاني على وجود الله تعالى ٤١١
- القسم الأول : الأدلة البرهانية ٤٧٠-٤١١
- الرهان الأول : مسلك الإمكان ٤٤٦-٤١١
- من مقدمات هذا البرهان
- * استحالة ترجع الممكن بلا مرجح ٤١٥-٤١٢
- * بطلان الدور والتسلسل ٤٣٨-٤١٥
- بطلان الدور ٤٢٤-٤١٧
- بطلان التسلسل ٤٣٨-٤٢٤
- الوجه الأول : طريق السبر والتقسيم ٤٢٨-٤٢٤
- الوجه الثاني : برهان التطبيق ٤٣٣-٤٢٨
- الوجه الثالث: برهان التضاف ٤٣٣
- الوجه الرابع : برهان الغزل ٤٣٤-٤٣٣
- الوجه الخامس : برهان الزوج والفرد ٤٣٥-٤٣٤

(هـ)

٤٣٦-٤٣٥

الوجه السادس: برهان الحدس

٤٣٨-٤٣٦

الوجه السابع : برهان الألف

- الاستدلال بدليل الإمكان دون الحاجة إلى فكرة امتناع الترجيح بلامرجح ٤٣٩-٤٣٨

- الاستدلال بدليل الإمكان دون الحاجة إلى فكرة بطلان الدور والتسلسل ٤٤٦-٤٣٩

٤٧٠-٤٤٦

البرهان الثاني : مسلك الحدوث

-٤٤٦

- الدليل الأول على حدوث العالم

مقدمات هذا الدليل :

-٤٤٧

١- إثبات وجود الحادث

وهو يقوم على :

أ- وجود الأعراض

-٤٤٨

ب- حدوث الأعراض

٤٥٨-٤٤٨

- أدلة حدوث الأعراض

٤٦٠-٤٥٨

٣- استحالة خلو الأجسام عن الحوادث

-٤٦١

٤- امتناع تسلسل الحوادث

الأدلة على امتناعه :

٤٦٢

الدليل الأول : برهان التطبيق

٤٦٣

الدليل الثاني : برهان التكافؤ

٤٦٦-٤٦٣

أدلة ضعفها السعد

(و)

- إثبات انحصار العالم في الجواهر والأعراض ٤٦٧-٤٦٦
- الدليل الثاني على حدوث العالم ٤٦٨
- الدليل الثالث على حدوث العالم ٤٦٩-٤٦٨
- الدليل الرابع على حدوث العالم ٤٦٩
- الدليل الخامس على حدوث العالم ٤٦٩
- الدليل السادس على حدوث العالم ٤٧٠-٤٦٩
- * القسم الثاني : الإدلة الإقناعية ٤٧٣-٤٧٠
- المبحث الثاني : نقد أدلة التفتازاني على وجود الله تعالى ٦٦٣-٤٧٤
- أولاً : نقد الأدلة البرهانية ٦١٧-٤٧٤
- نقد دليل الإمكان ٥٣٥-٤٧٤
- أ- النقد الإجمالي ٤٨٧-٤٧٤
- الجوانب الإيجابية في هذا الدليل ٤٨٢-٤٧٩
- الجوانب السلبية في هذا الدليل ٤٨٧-٤٨٣
- ب- النقد التفصيلي لدليل الإمكان ٥٣٥-٤٨٨
- نقد المقدمة الأولى : امتناع ترجيح الممكن بلا مرجح ٤٩٦-٤٨٨
- نقد المقدمة الثانية : بطلان الدور والتسلسل ٥٣٠-٤٩٧
- ١- نقد بطلان الدور ٥٣٠-٤٩٧
- ٢- نقد بطلان التسلسل ٥٣٠-٥٠٢

(ز)

- نقد الدليل الأول على امتناع التسلسل (السبر والتقسيم) ٥١٣-٥٠٥
- نقد الدليل الثاني على امتناع التسلسل (برهان التطبيق) ٥٢٣-٥١٣
- نقد الدليل الثالث على امتناع التسلسل (برهان التضاييف) ٥٢٥-٥٢٣
- نقد الدليل الرابع على امتناع التسلسل (برهان العزل) ٥٢٧-٥٢٥
- نقد الدليل الخامس على امتناع التسلسل (برهان الزوجية والفردية) ٥٢٨-٥٢٧
- نقد الدليل السادس على امتناع التسلسل (البرهان الحدسي) ٥٢٩-٥٢٨
- نقد الدليل السابع على امتناع التسلسل (برهان الألوف) ٥٣٠-٥٢٩
- نقد الاستدلال بدليل الإمكان دون الحاجة إلى فكرة امتناع الترجيح بلامرجح ٥٣١
- نقد الاستدلال بدليل الامكان دون الحاجة إلى فكرة بطلان الدور والتسلسل ٥٣٥-٥٣١
- نقد دليل الحدوث ٦١٧-٥٣٥
- نقد الدليل الأول على حدوث العالم ٥٩٦-٥٣٥
- أ- النقد الإجمالي ٥٤٦-٥٣٥
- ب- النقد التفصيلي ٥٤٧
- نقد المقدمة الأولى : إثبات وجود الأجسام ٥٤٧-
- وهو يقوم على :
- نقد وجود الأعراض ٥٤٧
- نقد حدوث الأعراض ٥٦٥-٥٤٧
- نقد الدليل الأول على حدوث الأعراض ٥٦٠-٥٤٧

(ح)

- نقد الدليل الثاني على حدوث الأعراض ٥٦٥-٥٦١
- نقد المقدمة الثانية : استحالة خلو الأجسام عن الحوادث ٥٧٠-٥٦٦
- نقد المقدمة الثالثة : اثبات النتيجة (حدوث الأجسام) ٥٧١
- نقد المقدمة الرابعة : امتناع تسلسل الحوادث أزلا ٥٩٢-٥٧١
- وهو يقوم على:
- نقد برهان التطبيق ٥٨٢-٥٧٦
- نقد الأدلة التي ضعفها السعد في بطلان تسلسل الحوادث ٥٩٢-٥٨٣
- نقد المقدمة الخامسة ٥٩٦-٥٩٢
- نقد الدليل الثاني على حدوث العالم ٥٩٨-٥٩٧
- نقد الدليل الثالث على حدوث العالم ٦٠٠-٥٩٩
- نقد الدليل الرابع على حدوث العالم ٦٠٥-٦٠١
- نقد الدليل الخامس على حدوث العالم ٦١٣-٦٠٦
- نقد الدليل السادس على حدوث العالم ٦١٧-٦١٤
- ثانيا: نقد الأدلة الإقناعية على وجود الله تعالى ٦١٧
- الطريق الأول : الاستدلال بدليل الاختراع والإتقان ٦٥٧-٦٢٨
- آيات الإتقان والإحكام في السماوات ٦٣١-٦٢٨
- آيات الاتقان في الأرض وما عليها ٦٤١-٦٣٢
- آيات الاتقان فيما على الأرض من أحياء ٦٤٤-٦٤٢
- بعض آيات الإتقان فيما حولنا من أحياء ٦٥٧-٦٥٤
- الطريق الثاني : الاستدلال بدليل العناية على وجود الله تعالى ٦٦٣-٦٥٨

(ط)

- ٧٦٣-٧٦٥ = الفصل الثاني: أسماء الله تعالى الحسنى
- ٦٩٥-٧٦٥ - المبحث الأول : عرض المسائل
- ٩٦٩-٧٦٥ - مقدمة في معنى الاسم والمسمى والتسمية
- ٦٧٨-٦٧٠ المسألة الأولى : تحقيق النسبة بين الاسم والمسمى والتسمية
- ٦٨٤-٦٧٩ المسألة الثانية : طريق ثبوت أسماء الله تعالى
- ٦٨٨-٦٨٥ المسألة الثالثة : أقسام أسماء الله تعالى
- ٦٩٥-٦٨٩ المسألة الرابعة : عدد أسماء الله تعالى
- ٧٦٣-٦٩٦ - المبحث الثاني : النقد
- ٧٣٧-٦٩٦ نقد المسألة الأولى : تحقيق النسبة بين الاسم والمسمى والتسمية
- ٧١٠-٦٩٦ نقد المذهب الأول : تحقيق المذهب القائل بأن الاسم عين المسمى
- ٧١٣-٧١١ نقد المذهب الثاني القائل بأن الاسم غير المسمى
- ٧١٩-٧١٤ نقد المذهب الثالث القائل بالتفصيل
- ٧٣٦-٧٢٠ - نقد منشأ الخلاف بين الفريقين
- ٧٣٧-٧٣٦ - نقد رأي السعد
- ٧٤٥-٧٣٨ - نقد المسألة الثانية: مأخذ أسماء الله تعالى
- ٧٥٠-٧٤٦ - نقد المسألة الثالثة : أقسام أسماء الله تعالى
- ٧٥٩-٧٥١ - نقد المسألة الرابعة : عدد أسماء الله تعالى
- ٧٦٣-٧٥٩ خاتمة فيمن أنكر أسماء الله تعالى

(ي)

٧٦٥	* الباب الثالث : تنزيه الله تعالى وصفاته الوجودية	
٨٣١-٧٦٥	= الفصل الأول : الوجدانية	
٧٨٤-٧٧٠	- المبحث الأول : أدلة التفتازاني في إثبات الوجدانية	
٧٧١-٧٧٠	أولاً : أدلة نفي التركيب	
٧٨٤-٧٧١	ثانياً : أدلة نفي التعدد وهي عشرة أدلة	
٨٣١-٧٨٥	- المبحث الثاني : النقد	
٧٩٥-٧٨٦	أولاً : نقد أدلة نفي التركيب	
٨٣٠-٧٩٦	ثانياً : نقد أدلة نفي التعدد	
٨٣٣	= الفصل الثاني: تنزيه الله تعالى	
٨٣٣	- المبحث الأول : نفي الجسمية والجوهرية والعرضية	
٨٤٤-٨٣٤	- النقد	
٨٤٨-٨٤٦	- المبحث الثاني: نفي الجهة والمكان والزمان عن الله تعالى	
٨٥٩-٨٤٨	- النقد	
٨٦٨-٨٦١	- المبحث الثالث : نفي الحلول والاتحاد ووحدة الوجود	
٩٠٩-٨٦٩	- النقد	

(ك)

فهرس الجزء الثالث

- المبحث الرابع من الفصل الثاني من الباب الثالث من الرسالة: تنزيه
الله تعالى عن الاتصاف بالحوادث ٩١٦-٩١١
- النقد ٩١٦-
- = الفصل الثالث : صفات الله تعالى الوجودية ٩٣٤ -
- المبحث الأول : زيادة الصفات على الذات ٩٤٧-٩٣٤
- النقد ٩٧٥-٩٤٨
- المبحث الثاني:القدرة ٩٨٤-٩٧٦
- النقد ١٠١٩-٩٨٤
- المبحث الثالث:العلم ١٠٢٩-١٠٢٠
- النقد ١٠٥٧-١٠٣٠
- المبحث الرابع : الإرادة ١٠٦٦-١٠٥٨
- النقد ١١٠٧-١٠٦٦
- المبحث الخامس : الحياة ١١١٠-١١٠٨
- النقد ١١٢٢-١١١١
- المبحث السادس : السمع والبصر ١١٢٥-١١٢٣
- النقد ١١٤٧-١١٢٦
- المبحث السابع : الكلام ١١٦٣-١١٤٨

(ل)

- النقد ١٢٤٥-١١٦٤
- وهذا تفصيل النقد :
- مقدمة في آراء الفرق في صفة الكلام ١١٧١-١١٦٤
- نقد القسم الأول من آراء السعد وهو ما كان مصيبا فيها ١١٩٣-١١٧١
- نقد القسم الثاني من آراء السعد، وهي التي أخطأ فيها ١٢٤٥-١١٩٤
- المسألة الأولى التي لم يصب منها ، وهو حده لكلام الله تعالى ١٢١٨-١١٩٤
- المسألة الثانية التي لم يصب فيها ، كون الكلام النفسي واحدا ١٢٢٩-١٢١٩
- المسألة الثالثة التي لم يصب فيها ، دعوى كون الكلام النفسى ١٢٣٩-١٢٢٩
- قديم العين
- المسألة الرابعة التي لم يصب فيها ، دعواه أن المعتبر في تسمية القرآن ١٢٤٥-١٢٣٩
- قرآنا خوص التأليف لاتعيين المحل ١٢٤٦-١٢٤٥
- المبحث الثامن : صفات عقلية أخرى ١٢٤٩-١٢٤٧
- ١- صفة البقاء ١٢٥٥-١٢٥٠
- النقد
- ٢- القدم ١٢٥٦
- النقد ١٢٥٨-١٢٥٧
- ٣- التكوين ١٢٦٥-١٢٥٩
- النقد ١٢٩٠-١٢٦٦
- المبحث التاسع : الصفات الخبرية ١٢٩٨-١٢٩١
- النقد ١٣٤٦-١٢٩٩

(م)

فهرس الجزء الرابع

١٤٣٦-١٣٤٧	المبحث العاشر : الرؤية
١٣٤٧	عرض المسائل
١٣٥٢-١٣٤٨	المسألة الأولى : جواز رؤيته تعالى
١٣٥٥-١٣٥٢	المسألة الثانية : وقوع الرؤية في الآخرة
١٣٥٧-١٣٥٥	المسألة الثالثة : كيفية الرؤية
١٣٥٨	النقد
١٣٦٣-١٣٥٨	- مقدمة في آراء الفرق في الرؤية
١٣٦٤	- نقد المسألة الأولى: جواز رؤيته تعالى
١٣٨٢-١٣٦٤	نقد الأدلة العقلية
١٤٠٠-١٣٨٢	نقد الأدلة السمعية
١٤٠٠	- نقد المسألة الثانية: وقوع رؤيته بالآخرة
١٤٠١-١٤٠٠	نقد استدلاله بالإجماع
	نقد استدلاله بالآيات على وقوع الرؤية
١٤١٩-١٤٠١	-١ نقد استدلاله بالآية الأولى
١٤٢٣-١٤٢٠	-٢ نقد استدلاله بالآية الثانية
١٤٢٥-١٤٢٣	-٣ نقد استدلاله بالآية الثالثة

(ن)

١٤٣١-١٤٢٨	نقد استدلاله بالنصوص من السنة
١٤٣٦-١٤٣١	نقد المسألة الثالثة : كيفية الرؤية
١٧٤٣-١٤٣٧	* الباب الرابع : أفعال الله تعالى
١٤٣٩-١٤٣٧	تمهيد
١٦٤١-١٤٤٠	الفصل الأول : خلق أفعال العباد وتفاريع الأفعال والقضاء والقدر
١٥٦٩-١٤٤٠	المبحث الأول : خلق أفعال العباد
١٤٤٥-١٤٤٠	- رأي السعد :
١٤٦٠-١٤٤٦	- أدلة السعد على خلق الله تعالى لأفعال العباد
١٤٥١-١٤٤٦	أولاً: الأدلة العقلية
١٤٤٦	الدليل الأول
١٤٤٧	الدليل الثاني
١٤٤٨-١٤٤٧	الدليل الثالث
١٤٤٨	الدليل الرابع
١٤٤٩	الدليل الخامس
١٤٤٩	الدليل السادس والسابع
١٤٥١-١٤٥٠	الدليل الثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر
١٤٦٠-١٤٥١	ثانياً: الأدلة النقلية

(س)

وهو على قسمين :

١٤٥٧-١٤٥٢

القسم الأول : الأدلة من الكتاب

١٤٥٢

النوع الأول من أدلة الكتاب

١٤٥٣

النوع الثاني من أدلة الكتاب

١٤٥٤

النوع الثالث من أدلة الكتاب

١٤٥٦

النوع الرابع والخامس من أدلة الكتاب

١٤٥٧

النوع السادس من أدلة الكتاب

١٤٦٠-١٤٥٧

القسم الثاني : الأدلة من السنة

١٤٦١

النقد

مقدمة في تاريخ نشوء الخلاف في أفعال العباد ومذاهب الفرق فيها ١٤٦١-١٤٨٨

نقد رأي السعد في أفعال العباد من حيث الجملة مع بيان حقيقة

١٥٠٧-١٤٨٨

الكسب عنده

١٥٤٥-١٥٠٧

نقد أدلته العقلية

١٥١٠-١٥٠٧

نقد الدليل الأول

١٥٢١-١٥١٠

نقد الدليل الثاني

١٥٢٩-١٥٢١

نقد الدليل الثالث

١٥٣٤-١٥٢٩

نقد الدليل الرابع

١٥٣٦-١٥٣٤

نقد الدليل الخامس والسادس

(ع)

١٥٣٨-١٥٣٧	- نقد الدليل السابع
١٥٤٠-١٥٣٨	- نقد الدليل الثامن
١٥٤٢-١٥٤٠	- نقد الدليل التاسع
١٥٤٥-١٥٤٢	- نقد الدليل العاشر والحادي عشر
١٥٦٩-١٥٤٦	نقد الأدلة النقلية
١٥٥٧-١٥٤٩	- نقد الأدلة الناصة على خلق أفعال العباد
١٥٦٠-١٥٥٧	- نقد الأدلة الدالة على خلق الله تعالى لكل شيء
١٥٦٩-١٥٦٠	- نقد الأدلة الدالة على تقدير الله تعالى الأشياء
١٦٢٣-١٥٧٠	المبحث الثاني : تفاريع الأفعال
١٥٧١	المطلب الأول : التوليد
١٥٧٩-١٥٧٣	النقد
١٥٨٢-١٥٨٠	المطلب الثاني : الهداية والضلال والختم والطبع
١٥٨٩-١٥٨٢	النقد
١٥٩٠	المطلب الثالث : التوفيق والخذلان
١٥٩٢-١٥٩٠	النقد
١٦٢٣-١٥٩٣	المطلب الرابع : الأجل والرزق والتسعير
١٥٩٦-١٥٩٣	أ- الأجل
١٦٠٧-١٥٩٦	النقد

(ف)

١٦١٠-١٦٠٨	ب- الرزق
١٦٢٠-١٦١٠	النقد
١٦٢١	ج- التسعير
١٦٢٣-١٦٢٢	النقد
١٦٢٤	المبحث الثاني : القضاء والقدر
١٦٣٠-١٦٢٤	رأى السعد
١٦٤١-١٦٣٠	النقد
١٦٩٣-١٦٤٢	الفصل الثاني : الحسن والقبح
١٦٤٢	رأى السعد
	- أدلته على الحسن والقبح الشرعيين
١٦٤٥-١٦٤٤	- الدليل الأول والثاني والثالث
١٦٤٧-١٦٤٥	- الدليل الرابع (مغلطة الجذر الأصم)
١٦٤٨-١٦٤٧	- الدليل الخامس والسادس
١٦٤٨	النقد
١٦٥٧-١٦٤٨	مقدمة في آراء الفرق في الحسن والقبح
١٦٦٧-١٦٥٧	نقد رأي السعد في أقسام الحسن والقبح
١٦٦٧-	نقد أدلة السعد على إثبات الحسن والقبح الشرعيين
١٦٦٩-١٦٦٧	نقد الدليل الأول

(ص)

١٦٦٩-١٦٧٢	نقد الدليل الثاني
١٦٧٣-١٦٧٤	نقد الدليل الثالث
١٦٧٤-١٦٨١	نقد الدليل الرابع (مغلطة الجذر الأصم)
١٦٨١-١٦٨٥	نقد الدليل الخامس
١٦٨٥-١٦٨٦	نقد الدليل السادس
١٦٨٦-١٦٨٧	نقد الدليل السابع
١٦٨٧-١٦٩٣	- المذهب المختار والأدلة عليه
١٦٩٤-١٧١٤	- الفصل الثالث : التكليف بما لا يطاق
١٦٩٤-١٧٠٠	راي السعد وتحريره لمحل النزاع وأدلته
١٧٠٠-١٧١٤	النقد
١٧١٥-١٧٤٣	- الفصل الرابع : تعليل أفعال الله تعالى
١٧١٥-١٧١٧	- عرض رأي السعد وأدلته
١٧١٧	النقد
١٧٢١-١٧٣٣	نقد أدلة نفاة تعليل أفعال الله تعالى
١٧٢١-١٧٢٤	نقد دليلي القسم الأول : ما أفاد عموم السلب ولزوم النفي
١٧٢١-١٧٢٣	نقد الدليل الأول
١٧٢٣-١٧٢٤	نقد الدليل الثاني
١٧٢٤-١٧٣٠	نقد دليلي القسم الثاني: ما أفاد سلب العموم ونفي اللزوم

(ق)

١٧٢٨-١٧٢٤

نقد الدليل الأول

١٧٣٠-١٧٢٨

نقد الدليل الثاني

١٧٣٣-١٧٣٠

نقد أدلة أخرى للقائلين بنفي التعليق

١٧٤٣-١٧٣٤

المذهب المختار والأدلة عليه

-